A. VII. 1083 55 Coll. 80-55

B. SPINOZA

TRACTATUS POLITICUS

TRADUZIONE E PREFAZIONE

DI

ANTERO MEOZZI

LANCIANO
R. CARABBA, EDITORE

1918

PROPRIETÀ LETTERARIA
DELL' EDITORE R. CARABBA

Lanciano, tip. dello Stabilimento R. Carabba

PREFAZIONE DEL TRADUTTORE[1]

Generalmente nella Filosofia del diritto, ben poco posto si dà alle dottrine politiche di Spinoza. Egli è un metafisico; appartiene, si dice, alla Storia della filosofia. Egli non fu mai uomo di stato, visse lontano dai maneggi politici in tranquilla e modesta solitudine; se c' è pensatore che per la natura sua eminentemente contemplativa, pel temperamento ascetico, direi, sembra poco adatto a trattare problemi pratici è Spinoza. Ed i politici, ben a ragione, diffidan della riuscita degli uomini di studio; lo stesso Spinoza, afferma che nessuno è meno adatto al governo dello stato, dei filosofi. Tuttavia, come Rousseau, egli riuscì, (e questo prova l'ampiezza del suo genio) a trattare i problemi della pratica con intuizioni più ardite e profonde di quel che ci si possa aspettare da un puro filosofo; il Trattato politico non è solo opera teorica, astratta, di solitario pensatore!

Ma la causa principale del poco credito nella filosofia del diritto, è l' essere stato preceduto dall' opera sistematica del filosofo di Malmesbury. La dottrina politica di Spinoza, si dice, non è che una

---

[1] Cfr. A. Meozzi. *Le dottrine politiche e religiose di B. Spinoza. Confronto con Hobbes.* (Op. prem. dalla R. Acc. di Sc. pol. e mor. di Napoli). Firenze, Gonnelli, 1915.

semplice superfetazione di quella di Hobbes, identica la concezione della natura umana, del diritto *e della* legge naturale, *dell' origine dello stato e della sovranità; identico il metodo; di applicare cioè ai fatti sociali il meccanicismo applicato allo studio della natura.*

Le differenze, si dice, non sono che sfumature; come la diversa forma di governo, le restrizioni ai diritti dello stato, che, mentre trovan ragione, si dice, nei diversi ambienti politici, nelle diverse contingenze, in cui i due scrittori si trovarono, non costituiscono motivo sufficiente per assegnare a Spinoza un posto a sè, nella filosofia del diritto.

Ma confondere questi due sistemi, è superficialità critica. Spinoza riprese, è vero, i principî fondamentali del sistema di Hobbes, ma attraverso il filtro della sua logica e della sua metafisica, li modificò al punto, da venire in perfetta contrapposizione col filosofo inglese; egli è il vero Anti-Hobbes.

Certo, a prima vista, fa meraviglia vedere il grande metafisico, l' astrattore per eccellenza, che rigetta l' empirismo con superbo disdegno, scendere ai problemi della pratica.

Ma è da considerare che anche nel Trattato politico egli non fa una ricerca puramente empirica, *ma* filosofica ; *quali sono in generale i fondamenti del diritto e della sovranità; e se non sogna l' astrattezze utopistiche di Tommaso Moro e di Campanella, Spinoza non è neppure Machiavelli; non dà consigli a un determinato principe, nè mira alla costituzione di uno stato particolare. La sua opera politica come la sua critica religiosa, segna il culmine di tutta un' epoca; Spinoza è figlio del razionalismo del secolo XVI e XVII; mira appunto a ritrovare gli elementi comuni, razionali, sì delle istituzioni civili che delle istituzioni religiose; così come nel Trattato teologico cerca i fondamenti della* religione naturale, *universale, nel Trattato politico*

mira a rintracciare i principî di uno Stato fondato ad un tempo sulla ragione, sull' esperienza e sullo studio della natura umana.

D' altra parte poi tutto quel fecondo risveglio portato dalla Riforma nel campo del diritto non poteva, al nostro Filosofo, vissuto in ambiente di pretto protestantesimo, non essere eccitamento alla trattazione di problemi politici. E infine, lo stesso ideale del saggio, delineato nell' Etica, non postulava per la sua attuazione, un regno che ne fosse come la preparazione, che fornisse le condizioni per tale sublime ascensione?

Spinoza stesso più volte rileva non solo le conseguenze religiose, ma le conseguenze sociali, della sua metafisica; « non parum ad communem societatem confert, (la dottrina dell' Et.) quatenus docet qua ratione cives gubernandi sunt et ducendi, nempe non ut serviant, sed ut libere ea quae optima sunt, agant ».[1]

E come nel Trattato teologico, attraverso ai suoi postulati filosofici compie la più potente reazione ai pregiudizi della scolastica, così nel Trattato politico, rientrando nell' opposizione iniziata fin dagli ultimi anni del trecento, alla teocrazia medioevale, afferma, la concezione naturalistica dello Stato, come espressione di bisogni prettamente umani, come fine a se stesso.

Conquistata già con Occam e con Dante l' indipendenza dal papato e poi l' indipendenza dalla stessa morale in nome della quale la Chiesa vantava la sua supremazia, con Machiavelli, la politica, come poi la scienza della natura, afferma la sua autonomia e cessa per sempre la concezione teologica religiosa dello Stato, come preparazione per un' altra vita. Ora se c' era pensatore che per la

---

[1] Cfr. *Etica*, libro II, epilogo (teor. 49 scolio). Cfr. anche Introduz. al III libro e libro IV (teor. 37-73).

sua filosofia fosse preparato ad entrare in tale ordine di idee, era proprio Spinoza. Non aveva egli liberato la sua metafisica da ogni elemento sovrannaturale, distrutto ogni regno oltramondano, glorificato la vita e il destino umano su questa terra?

D'altra parte se la politica deve fondarsi sull'osservazione psicologica, con l'Etica egli le aveva preparata la via, esponendo il meccanismo delle passioni e dei desiderî; restava da farne le applicazioni, restava da costruire, con le ruote delle passioni l'ingranaggio sociale, la grande macchina dello Stato. A questo problema risponde il Trattato politico; l'Etica aveva considerato l'individuo a sè, isolatamente; esso lo considera nelle relazioni sociali, studia l'intreccio naturale degli individui e le leggi di armonica coesistenza. In questo senso il Trattato teologico e il Trattato politico non sono che due appendici, *due* complementi *dell'Etica. Tutti insieme dànno l'opera totale e complessa del Filosofo sotto i suoi più vari aspetti. Se l'Etica risponde alle sue tendenze speculative, l'altre due rispondono a quell'interesse pratico che pure Egli sentì più potentemente di quello che non sembri.*

La fama di buon politico, a testimonianza dei contemporanei, era ambita da Spinoza più di quella di filosofo[1]*; d'altra parte, basta pensare alle condizioni dell'Olanda al suo tempo, alla sua amicizia pei fratelli de Witt, per comprendere come egli non potesse restare estraneo a quelle lotte di cui i suoi protettori furon gran parte e che si protrassero a lungo anche dopo la loro morte.*

* * *

---

[1] Cfr. KORTHOLT *(De tribus imp. magnis)*, pag. 6: « Politici nomen affectabat... Cum Wittiis amicis suis crudeliter dilacerari optavit, modo gloriae cursus foret sempiternus ». Cfr. anche COLERUS. *Vita di Spin.*, pag. 25.

Vediamo ora le linee principali del suo sistema politico.[1]

Il concetto intanto che egli ha della scienza che si propone di studiare, è identico a quello di Hobbes. Ambedue, aborrono dai teorizzanti della politica. Tra tutte le scienze suscettibili di applicazioni pratiche, la politica, dice Spinoza, è quella in cui la teoria più differisce dalla pratica e nessuno è meno adatto al governo dello stato, dei filosofi. È questo un atteggiamento che accomuna il Nostro con Hobbes e con lo stesso Machiavelli[2]*; tutti e tre non pensano a uno Stato* ideale, *ma a uno Stato* reale.

Tuttavia, nonostante l' ammirazione per quegli uomini di governo che hanno imparato alla scuola dei fatti *e per l' acutissimus Machiavellus, (Tr. p. Cap. V § 6) Spinoza si stacca dagli empirici e dallo stesso Segretario fiorentino, come si allontana dagli utopisti. Spinoza non sogna castelli incantati, regni di felicità, ma non cerca nemmeno di dar consigli a principi desiderosi di dominio*[3]*; esamina solo i fondamenti della sovranità e del diritto in generale.*

L' Utopia è una chimera, perchè non tien conto della realtà, l' empirismo è contingente, *perchè non posa su principî generali; perciò Spinoza come Hobbes, tiene una via intermedia tra quelle tendenze che fino ad allora si erano avvicendate nel campo della giovane scienza politica, tra Machiavelli e gli*

---

[1] Esso è abbozzato nei cap. XVI-XVII-XVIII del Tr. t. p. e svolto più ampiamente nel Trattato politico.

[2] Dice Machiav. *(Princ.* cap. XV) Essendo l' intento mio di scrivere cosa utile a chi la intende, mi è parso più conveniente andare dietro alla *verità effettuale della cosa che all' immaginazione di essa; molti si sono imaginati repubbliche e principati che non si sono mai visti nè conosciuti essere in vero...* Colui che *lascia quello che si fa, per quello che si dovrebbe fare,* impara piuttosto la rovina che la preservazione sua. Cfr. queste parole con quelle di Spinoza. Tr. polit. Cap. I.

[3] Questa è l' interpretaz. che Spinoza dà del *Principe* di Mach. Cfr T. p. V, § 7.

epigoni del platonismo: Campanella e Tommaso Moro. Spinoza dunque non si propone di fare una specie di satira, di polemica morale, ma di mostrare con ragioni ineluttabili, dei principî universali e pur conformi all' esperienza.

Non si tratta di prendere in derisione le azioni umane, nè di compatirle; bisogna comprenderle. Nelle passioni quali l' amore, la collera, l' odio, l'invidia, egli non vede dei vizi *ma delle* proprietà *dipendenti dalla stessa natura umana, come dalla natura dell' aria il caldo, il freddo, le tempeste e il tuono (Intr. Tr. pol. Etica prefaz. libr. III libro II, teor. 44).*

Ecco il naturalismo scientifico del secolo XVII.

La politica è una scienza costruttiva come la geometria e la meccanica, lo Stato è un prodotto artificiale in quanto siamo noi stessi che ne poniamo i principî fondamentali.

È da considerare perciò, prima di formulare un sistema, la natura umana; la psicologia è una condizione della politica. È da vedere quali sono le tendenze fondamentali dell' uomo considerato in sè, prescindendo dallo Stato, è da scomporre cioè questo grande congegno nei suoi elementi costitutivi per vederne l' ingranaggio. Facciamo un' ipotesi; imaginiamo uno stato presociale, o meglio vediamo quali sono le tendenze della natura umana, se si prescinde da ogni legame, se si immagina la società, direbbe Hobbes, tamquam soluta.

Ecco, l' ipotesi dello stato di natura che viene ad essere così più un' esigenza di metodo, che un' affermazione storica; essa non rappresenta che l' effetto della scomposizione ideale della società, il riconoscimento logico, bene osserva il Blüntschli delle condizioni in cui verrebbe a trovarsi la vita umana fuori dei legami civili. Tale ipotesi è comune ad Hobbes e a Spinoza, come comune è gran parte della loro psicologia. Spinoza insieme con Hobbes, ammette come di già Telesio e Bruno, come istinto

fondamentale della natura umana l'istinto di conservazione, solo che mentre Hobbes pone questo principio come un fatto che non ha bisogno di prove, Spinoza lo deduce, come il concetto di potenza *e di* diritto naturale, *dalla sua metafisica. A quella guisa che la forza di conservazione costituisce l'essenza della natura divina costituisce l'essenza della natura umana.*[1] *Dio è vita, e così l'uomo. La conservazione della vita è il supremo bene, tutto ciò che ad essa giova è utile buono, piacevole e quindi desiderabile; il contrario ciò che le va contro. Di qui l'idea del* diritto naturale. *Ammessa che la tendenza fondamentale dell'essere umano è l'autoconservazione, è certo che nello stato naturale l'uomo farà tutto ciò che crede adatto a tal fine: a questo fatto, Hobbes e Spinoza, con una specie di legittimazione ideale, dànno il nome di* diritto naturale.

Ma questo diritto, è facile vedere, ha in questi filosofi un senso profondamente diverso da quello consueto; non è già un potere razionale o morale dell'uomo, esso è la forza, è la potenza; per diritto di solito s'intende qualcosa di contrattuale, *cui è correlativo il dovere, qualcosa di cui non si può parlare che nella società civile; Spinoza e Hobbes invece lo intendono in un senso extragiuridico, extrasociale, per indicare il* fatto *che avviene nello stato di natura; è un anacronismo logico.*

Tale diritto idealmente è illimitato; in pratica è circoscritto dalla potenza dell'individuo; cioè da quel complesso di mezzi materiali o no (forza fisica, astuzia etc.) di cui l'individuo può disporre per la sua conservazione. — Uniuscuiusque individui naturale jus eo usque se extendit, quo eius potentia. Deus ius habet ad omnia, ius Dei est potentia Dei, hinc sequitur, unamquamque rem naturalem tantum

---

[1] *Cogit. metaph.*, P. II, cap. V, § 3.

juris ex natura habere, quantum potentiae habet ad existendum et ad operandum.[1]

Ecco come anche il concetto di diritto naturale *si riallaccia, in Spinoza, con la sua metafisica.*

Come si è detto, nella determinazione di tale diritto, non entra per nulla l'opera della ragione; esso è determinato solo dalle brame e dalla potenza individuale, (Tr. T. p. XVI) nello stato di natura l'uomo non può ledere nè il diritto divino nè l'umano.

Peccato, ingiustizia, bene, male, mio, tuo *(proprietà) non han senso che nello stato sociale.*[2]

È facile vedere come la negazione di un diritto divino *è più logica in Spinoza che in Hobbes, poichè mentre l'uno, identificando* Dio *e* Natura, *leggi naturali e leggi divine, può affermare che gli uomini, anche seguendo le passioni, seguono l'ordine della natura e di Dio,*[3] *l'altro separando l'Assoluto dal mondo, ponendo cioè la possibilità metafisica di un essere* sovrannaturale *non esclude che si possa concepire, anche nello stato di natura una certa dipendenza etica da dio, e che gli uomini possano peccare rispetto a quello spettatore che sta sopra il mondo umano.*

— Peccato — invece per Spinoza non implica affatto alcuna relazione trascendente; vale solo ciò che l'uomo fa contro di sè, *contro la propria conservazione.*[4]

Dalla semplice posizione di questi principî è facile vedere come il diritto nello stato naturale si

---

[1] Tr. p. cap. II, § 3.

[2] Cfr. Tr. t. p. XVI. Tratt. pol. cap. II: *L'uomo, o che segua la ragione o le sole passioni, non fa nulla che non sia secondo le leggi o le regole della natura.*

[3] La maggior parte dei filosofi credon che gli ignoranti, lungi da seguir l'ordine della natura, lo violino; concepiscon così l'uomo come uno stato in uno stato. Tr. pol. II, § 14-18.

[4] Tr. pol. Cap. IV, § 4-5.

annulla da sè; diritto su tutto *è parola vuota, se è diritto* di tutti; *esso non dà nessuna garanzia di possesso. Inoltre dal desiderio di tutti della stessa cosa non può non derivare una lotta generale, che rende irraggiungibile il fine stesso che l'uomo si propone.*

La stessa tendenza della natura umana universalmente considerata, determina la guerra di tutti contro tutti. Di qui, la necessità di uscire dallo stato di natura; così correlativa all' ius naturale *la* lex naturalis *che consiglia da una parte di astenersi da ciò che porta alla distruzione della vita, dall'altra di far ciò che tende a conservarla. Questo vuol dire: — cercare la pace — Qual'è il miglior mezzo per conseguirla? Rinunziare a una parte dell'illimitato diritto naturale.*

Questa limitazione di per sè è un male, ma è minore della morte; e tra due mali, è legge, è verità eterna che l'uomo con calcolo utilitario istintivo scelga il minore (Tav. t. p. XVI). Ecco dalla legge naturale derivata, la costituzione sociale: il patto.

Stato di natura, diritto naturale, guerra di tutti contro tutti, legge naturale, ecco il procedimento logico comune a Hobbes a Spinoza. Così per ambedue, lo Stato, contro la teoria aristotelica prevalsa sul cinquecento, è concepito come qualcosa di artificiale *e non* spontaneo, naturale *prodotto di una necessaria inclinazione dell'animo. O meglio anche per Hobbes e Spinoza è prodotto di una* necessità; *ma non d'ordine sentimentale psicologico o biologico (legge della vita) come in Aristotele e nella sua scuola, o nelle più recenti concezioni di organismo sociale, ma come prodotto di una* necessità *logica; l'istinto di autoconservazione nella sua forma logica,*[1] *divien legge naturale e consigliando*

---

[1] La ragione meglio dell'istinto guida alla *conservazione*. Essa non si inganna, calcola non solo il presente, ma il passato e l'avvenire. Cfr. *Etica*, P. IV, teor. 62, teor. 37.

la pace, dà origine all' ordine sociale. Ecco perchè Spinoza può dire: l' uomo desidera naturalmente *lo stato civile (Tr. pol. cap. VI § 1) e che per* necessario impulso *si unisce (Tr. t. p. XVI). Correlativa all' idea di* patto *è quella di* contratto *e di sovranità.*

Perchè la rinunzia di parte del diritto naturale possa raggiungere il suo fine, dev'essere universale, nè può esser tale, se non c'è una garanzia esterna, sì che l' infrangitore del patto incorra in un danno maggiore (Tr. t. p. XVI). Ma siccome gli uomini non sempre si lasciano guidare dalla ragione, nessuno può esser sicuro della fedeltà altrui, se non si aggiunga l' efficacia di una forza esteriore (Tr. t. p. XVI). Questa è impersonata nello Stato possessore del diritto naturale di tutti.

Ed ora vediamo come Spinoza concepisce il diritto dello Stato e quali limiti gli pone. È qui, che Egli si differenzia da Hobbes.

Tuttavia, ad onor del vero, dobbiamo premettere che in questo punto essenziale della sua dottrina, il pensiero di Spinoza non è sì reciso e definito come ci aspetteremmo; e quando Egli dice, ad esempio, che la sostituzione del diritto dello Stato al diritto naturale è completa e assoluta *(Tr. p. II § 16) non si vede in che cosa la sua dottrina possa distinguersi, dall' assolutismo di Hobbes; ma tale affermazione è puramente teorica, ed enunzia tutte quelle restrizioni al diritto statale, che sono il fondamento del suo liberalismo.*

Una prima limitazione è nell' essenza stessa dell' individuo. Spinoza osserva, che quando si dice che uno può fare quel che vuole di una cosa, tale uso è limitato non solo dalla sua potenza, ma anche dalla capacità, *dall' attitudine della cosa paziente.*

Dicendo che uno ha diritto di adoperare come gli piace, una tavola che gli appartiene, ciò non vuol dire che egli possa adoperarla ad un uso al quale è impossibile farla servire; perciò il fatto che

i cittadini sono in potere dello Stato, non vuol dire che essi perdano la loro natura di uomini. *Non si può dimettere perciò ogni diritto fino a rinunziare la stessa essenza umana.*

In questa maniera rimangono all' individuo nella società civile, molte cose che dipendono dalla sua risoluzione e non dall' arbitrio dell' imperante (Tr. t. XVII): rimane la sua libertà di coscienza, di pensiero e di parola. Così Rousseau, se pure in un senso più ampio, diceva nel Contract Social. « Rénoncer à sa liberté c' est renoncer à sa qualité d' homme, aux droits de l' humanité.[1] »

Tutto ciò che non patisce forza, non può esser obbligato dallo Stato; possono esser limitate le azioni, non le credenze ed i pensieri, nessun potere può indurci a pensare diversamente da quello che si pensa;[2] *i moti dell' animo sono di propria ragione nè alcuno può, anche se volesse, lasciarne la padronanza (Tr. t. p. XX). D' altra parte i sentimenti come i gusti del palato, hanno sì infinita varietà, che è impossibile far sì che tutti concordino in una (Tr. t. p. XX).*

Ma che libertà è questa propugnata da Spinoza? Essa è un fatto, *nè in questi termini è possibile parlare di diritto di libertà di pensiero; esso per sè considerato, è sempre libero.*

Ma il pensiero di Spinoza non è così superficiale; egli intende rivendicare un vero e proprio diritto, intende cioè proprio parlare di libera professione di credenze e di ampia libertà di parola.

La stessa rivendicazione che ha fatto dinanzi all'autorità religiosa vien fatta di fronte allo Stato!

Ed a sostegno del suo asserto, Spinoza adduce i danni provenienti dall' apparente uniformità di pensiero: l' ipocrisia, la dissimulazione, il pervertimento

---

[1] Contr. Soc. livre I, chap. IV.
[2] Cfr. t. p. cap. XIX-XX.

del carattere, il soffocamento delle migliori energie.

Perciò questi limiti stessi che lo stato si impone, lungi dal menomare la sua autorità, la rafforzano, sono precauzioni indispensabili per la sua stessa esistenza. « Violenta imperia nemo continuit diu! ».[1]

Ma Spinoza, nel suo buon senso, capisce anche che in pratica questa libertà non può essere illimitata. Vi sono opinioni che di per se stesse, contradicono all' essenza delle società e conducendo alla anarchia annullano lo Stato.

Perciò Spinoza, se idealmente concede libertà assoluta, in pratica, sente il bisogno di fare qualche restrizione. Le opinioni, è vero, prese in sè non sono nè buone nè cattive, ma lo sono in relazione alle azioni che producono; su questa base egli fonda la distinzione di opinioni sediziose, condannabili *e opinioni* innocue, *riservate all' arbitrio individuale.*

Sediziose son quelle, la cui semplice posizione contradice al patto del consorzio civile; innocue quelle che non implicano come conseguenza, l' infrangimento dei vincoli sociali;[2] *tali le opinioni religiose, filosofiche.*

Ecco come l' individuo aliena dei suoi diritti e della sua libertà solo quella parte che è necessaria per la stessa vita della società. È questo il punto in cui Spinoza si avvicina a Rousseau[3] *e si contrappone a Hobbes. Egli stesso lo nota in una lettera del 1674. « Quantum ad politicam spectat, discrimen inter me et Hobbesium de quo interrogas, in hoc consistit, quod ego naturale ius semper sartum et tectum conservo, quodque supremo magistratui*

---

[1] Cfr. Tratt. pol. cap. III, § 8 cap. II, § 11.

[2] Cfr. Tr. t. p. cap. XX. Tr. pol. cap. III.

[3] Cfr. *Contract Social*, livre II, Chap. IV: « On convient que tout ce que chacun aliène, pour le pacte social, de sa puissance, de ses biens, de sa liberté, c' est seulement la partie de tout cela dont l' usage importe à la communauté ».

in qualibet urbe non plus in subditos juris quam iuxta mensuram potestatis qua subditum superat competere statuo, quod in statu naturali semper locum habet ». (Epist. 24 III 427 ediz. - cit.-Tr. t. pol. note 28-29).

Forse però qui Egli carica un po' le tinte; qui certo si appoggia il Falkenberg [1] *per sostenere che mentre Hobbes annulla nello Stato il diritto naturale, Spinoza anzi in esso lo realizza. Questo, più che avvicinare, è confondere Spinoza con Rousseau!*

Lo stato, nella dottrina di Spinoza limita effettivamente *il diritto naturale, se esso esistesse intero, ben si comprende, che non ci sarebbe nessuna differenza tra* stato di natura *e* società.

Parrebbe che tra le opinioni sediziose, Spinoza dovesse porre le opinioni politiche come quelle che più da vicino toccano l'essenza dello Stato; invece nel suo liberalismo concede anche in questo campo, una certa libertà, ammettendo, sia pure condizionato, il diritto di quella che potremmo dire critica politica. Se uno, egli dice, prova con fondati argomenti che una legge ripugna alla sana ragione e che va riformata, se nel tempo stesso sottopone la sua opinione al giudizio delle podestà, nè tralascia di prestare alle antiche leggi l' obbedienza dovuta, egli è benemerito della repubblica [2] *(Tr. t. p. XX). È conferito in questa maniera al popolo il mezzo di promuovere quelle riforme e quei miglioramenti che nel sistema di Hobbes sono riservati unicamente all' arbitrio del sovrano. La costituzione politica così*

---

[1] Gesch. d. philos.

[2] Si badi però di non credere Spinoza più rivoluzionario di quello che sia effettivamente. Egli pone come condizione di ogni critica politica l'ubbidienza assoluta alle leggi vigenti, nega che *si possa provocare sediziosamente l'abolizione anche di quelle leggi che sono riconosciute ingiuste.* È colpevole di lesa maestà, egli dice, chiunque per *qualsiasi ragione* attenta di distrugger la pubblica podestà senza distinzione del fine propostosi, sia utile o dannoso. Tr. teol. pol. XVI; e così nello stesso luogo: « bisogna *ubbidire* a qualsiasi *assurdissimo comando delle podestà* ».

non ha quei caratteri di immobilità che ha in Hobbes, ma si modifica col modificarsi dello stato sociale; uno concepisce il governo staticamente, *l'altro* dinamicamente. *Hobbes è* ultra-conservatore, *Spinoza* riformista. *Questi i cardini del suo liberalismo.*[1]

Ed è appunto per garantire la libertà di coscienza e di credenze che alla maniera di Calvino, e di molti protestanti e dello stesso Hobbes, sottopose la religione alla giurisdizione dello Stato.

Certo anche altre ragioni dovettero indurvelo: eliminare come intendeva Hobbes ogni causa perturbatrice nello Stato, l'intromissione cioè degli ecclesiastici nelle faccende pubbliche, togliere ogni altra autorità, che arrogandosi il diritto di giudicare da un altro punto di vista l'operato del governo, sarebbe causa di guerra civile[2]*; ma è indubitato che la ragione principale fu di trovare nell'autorità civili, uno scampo dalle continue persecuzioni religiose. Figlio di una razza degradata per motivi religiosi, di una razza la cui storia è una storia di sangue e di persecuzioni, non poteva avere per esse un'innata avversione; per esse appunto scrive il Trattato teologico e combatte i pregiudizi teologici che le fomentano, esse costituiscono uno dei più assillanti problemi di tutta l'opera sua.*

Era naturale perciò che non potesse lasciare alla Chiesa l'autorità in fatto di religione.

Sembra strano però, a prima vista, e quasi contraditorio che ad essa la tolga per affidarla poi allo Stato.

Cosa garantisce infatti, che anche esso non dia luogo a persecuzioni religiose e ancor più violente, trovandosi esso stesso rivestito di quella forza per praticarle che la Chiesa doveva invocare dai poteri civili?

---

[1] Cioè le limitaz. con cui cerca di salvare la dignità e la libertà dello spirito nelle sue più varie manifestaz. filosofiche, politiche, religiose.

[2] Cfr. Tr. t. p. cap. XIX-XX.

Calvino basti a dimostrare quanto giova alla libertà di coscienza, la fusione dei poteri. Affidare dunque la religione allo Stato non è forse più pericoloso che lasciarla alla giurisdizione della Chiesa?

Ma se ben si osserva, per Spinoza non esiste questa contradizione, che sarebbe esistita se Egli avesse conferito al sovrano il potere spirituale nel senso del filosofo inglese. La religione per Spinoza, non ha una base di dogmi, di credenze e di culto comune, nel suo aspetto pratico sociale essa non è che l'espressione dei sentimenti morali; perciò l'osservanza della religione per la repubblica, non può consistere che nelle opere, nella pratica della giustizia e della bontà.

Lo Stato non legifera come in Hobbes in materie speculative e dogmatiche, non interviene nella sfera interna dello sviluppo religioso, non impone dogmi; questo è un campo lasciato all'arbitrio individuale (v. T. p. XVIII, 332).

Lo Stato di Spinoza (e qui prelude alla concezione moderna delle relazioni tra Stato e Chiesa) fornisce solo le condizioni negative *per lo sviluppo delle più varie credenze, in modo che l'una non opprima l'altra; esso per conto suo è* ateo, *non professa nessuna fede nè erige templi*[1]*; la religione, non è funzione* pubblica, *ufficio di magistrati; ecco perchè esso lungi dal vincolare la libertà di coscienza, la tutela; ma lo stato di Hobbes, è* anglicano, *e come tale, impone con la forza i suoi dogmi, i suoi riti, violando necessariamente i più sacri diritti.*

* * *

Un altro punto caratteristico della dottrina di Spinoza (che lo mette in perfetto contrasto con Hobbes), è la concezione del contratto *per cui l'individuo devolge, il suo diritto in favore altrui;*

---

[1] Cfr. Tr. p. cap. VI, § 40.

per Hobbes tale devoluzione è eterna, è alienazione; per Spinoza, è delegazione che trae ogni sua forza dalla sua utilità. Di qui il diritto di ribellione; ecco come quella teoria che è madre dell'assolutismo di Hobbes, prende in Spinoza i caratteri più rivoluzionari.

Siamo vicini all'idee di Rousseau! L'individuo come si vede, è sottomesso allo Stato, ma anche questo ha un fine, da cui non può derogare; il fine dello Stato est re vera libertas (Tr. t. p. XX) anch'esso è sottoposto a una condizione suprema, le leggi della ragione. Solo seguendo i suoi dettami è padrone di sè, autarca, bastante a sè.

Poichè se il diritto dello Stato è determinato dalla potenza della moltitudine fusa come in un'anima sola è naturale che tale unione è impossibile se lo Stato non si propone come fine, ciò che è riconosciuto utile dalla ragione di tutti. Perciò i decreti capaci di gettare indignazione nel più gran numero di cittadini, non sono da allora in poi, nel diritto dello Stato. Se questo ha per definizione e misura la potenza collettiva è logico che il suo diritto diminuisca, quando fornisce ragione ai cittadini di associarsi sotto uno scopo comune.[1]

Lo Stato come l'individuo è soggetto al timore, la sua stessa vita può esistere solo sub conditione.

Ma queste condizioni cui esso è subordinato, non restano nella dottrina di Spinoza pure aspirazioni platoniche; egli cerca i mezzi che ne garantiscano l'attuazione. E come da una parte pone il diritto di ribellione, così dall'altra, cerca delle garanzie che lo Stato non contradica al suo fine, nella stessa persona che lo rappresenta.

Alla stessa guisa che il contratto è rescindibile se nessuna utilità ne consegue, così il sovrano è punibile se viola i principî dello stesso contratto. Spi-

---

[1] Cfr. Tr. pol. cap. II, § 11, § 7. — Cap. III, § 9.

noza distingue tra sovranità *(idealmente per sua definizione ingiudicabile) e* sovrano, *che, come uomo, è sottoposto alle leggi civili.*

Se il sovrano non fosse sottoposto alla legge, bisognerebbe considerarlo come una chimera *Egli dice; sarebbe, diciamo noi, il mostro, il Leviathan — Polifemo di Hobbes. Il sovrano per Spinoza può peccare, non contro un dio ipotetico, come crede Hobbes, ma contro i sudditi stessi, contro la parte più profonda della sovranità che egli impersona.*

La natura dell' uomo è eminentemente egoistica, tale si rivela se si libera da ogni legame; è logico pensare che lo stesso istinto sia nel sovrano; perciò se si lascia fuori delle leggi, egli veglierà sui propri interessi e sarà più occupato a tendere agguati ai sudditi, che al loro bene (Tr. p. VI § 5).

Anche i re, come Ulisse, sono soggetti agli incantamenti delle sirene (Tr. p. cap. VII § 1).

È facile vedere come Spinoza in questo punto è più conseguente di Hobbes; la natura umana è uguale in tutti; i mezzi di sicurezza son necessari perciò tanto pei governati che pei governanti; non si possono supporre in essi i moventi migliori.

È necessario adunque che la salute di un popolo non dipenda dall' onestà di un solo, sì che gli affari non vi possan esser ben condotti se non a condizione di essere in mani oneste (condizione essenziale di tutto il benessere civile nello Stato di Hobbes); bisogna, dice Spinoza, che gli affari politici siano ordinati in maniera che quelli che li trattano o che la ragione o la passione li spinga, non possano essere tentati di malafede e di malfare (Tr. p. introd.).

Ecco aperta la via al governo misto, alla monarchia rappresentativa. Tutta la ricerca di Spinoza mira a mostrare come un popolo possa conservare la più ampia libertà facendo sì che la potenza del sovrano sia determinata dalla sola potenza della mol-

titudine e mantenuta col suo aiuto (Tr. pol. VII § 31 conclus.).

E Spinoza arriva a questa concezione dagli stessi principî psicologici di Hobbes, dalla stessa considerazione egoistica della natura umana, della quale il filosofo inglese non fa un' applicazione universalmente valida. Tale concezione consigliò a Spinoza da una parte di incatenare la mostruosa potenza del Leviathan (lasciare infatti un solo individuo nell' assoluto diritto naturale è rendere nullo il patto sociale) dall' altra di far sì che l' individuo ubbidisca alla sua stessa volontà rendendolo partecipe del potere sovrano (Tr. pol. cap. VI § 7).

È questo un principio di autonomia essenziale alla natura umana; cui istinto è più di governare che di essere governata *(Tr. pol. VII § 5).*

Anche Hobbes aveva posto l' egoismo, l' amor proprio, il desiderio di dominio e di gloria, come tendenze fondamentali dello spirito, ma poi le soffoca e le sacrifica al suo assolutismo; Spinoza più coerente di lui, dà loro libero sfogo, armonizzandole nello Stato e servendosene per il bene pubblico, per la libertà.

L' individuo dunque deve partecipare al governo; da questo principio deriva quella divisione di poteri perniciosissima *per Hobbes,* unico mezzo di benessere *per Spinoza.* « *Confidare lo stato a un solo uomo, e conservare la libertà è impossibile* » *Egli dice. (Tr. pol. VII § 29). E così enumera i danni del governo assoluto come Hobbes i vantaggi (Tr. p. VII, § 1-14-25 cap. VI, § 4-5-6).*

Nella democrazia, si può dire, i consigli non hanno quel carattere di segretezza che hanno nella monarchia assoluta; ma val meglio, ribatte Spinoza, gli onesti disegni di un governo conosciuti dal nemico che le macchinazioni di un tiranno all' insaputa dei cittadini; gli stessi agguati che egli tende al nemico in guerra, può tenderli ai cittadini in pace, ed è stoltezza per evitare un piccolo danno,

esporsi ad uno maggiore (VII § 25 Tr. p.). Così è illogico sostenere il dominio di un solo per il fatto che ciò torna utile in guerra; « è sciocchezza rendersi schiavi in pace, per aver voluto condurre più felicemente una guerra » (Tr. pol. VII, § 5).

In queste parole è facile scorgere la confutazione di molti dei sofismi che Hobbes mette a servigio del suo assolutismo.

E così formula nettamente una saggia divisione dei poteri.

Stabilisce un'assemblea con potere legislativo, un consiglio di giureconsulti che istituisca i processi e dia le pene e soggiunge ironicamente (sentendo quasi lo stesso bisogno delle riforme di procedura propugnate poi dal Beccaria); ecco delle regole che non potrebbero esser praticate in uno stato, dove, data un' accusa, ci si serve per convincere gli accusati, non delle prove, ma delle torture (Tr. p. VI § 26).

Accanto al sovrano poi Spinoza pone un consiglio di cittadini eletti dalle varie famiglie a deliberare sulle pubbliche faccende; ed enumera i vantaggi di tale costituzione come incentivo alla virtù con la speranza dei più grandi onori (e l' amore della gloria è uno dei principali moventi dell' anima umana Cfr. Etica IV, 29) come garanzia contro le guerre dinastiche, ambiziose e capricciose, facili in una monarchia dispotica, come difesa dei diritti fondamentali dello stato. Il re, su nulla può deliberare senza il consiglio: (Tr. p. VI § 17) nè fare, nè abrogare le leggi, egli non può altro che scegliere tra le opinioni proposte, ma non risolvere nulla contro ad esse.

Nemmeno può determinare i successori. Il trono non è sua proprietà; appartiene al popolo; ad esso quindi spetta il diritto di eleggere gli eredi (Tr. pol. VII, 25). Sottile è la dimostrazione che Spinoza adduce. I figli, egli dice, sono eredi dei genitori non per diritto naturale, ma per il diritto civile, *in*

quanto lo Stato rende valida la volontà del testatore anche dopo la morte; ma per il re la cosa è diversa; la volontà sua è il diritto stesso dello Stato; quando il re muore, muore, in certo senso, anche lo Stato, si ritorna allo stato di natura e il potere ritorna alla moltitudine; perciò non succede al re quello che esso elegge. Alla stessa conclusione, si arriva partendo dal principio che gli uomini non rinunzian mai al diritto di ragione e che non possono essere trattati come greggi.

Quanto viene limitata l'oltracotanza e l'onnipotenza del Leviathan di Hobbes!

Il suo comando non è più il comando assoluto di un dio senza controllo e restrizione, ma comando puramente umano, soggetto a errore che può essere quindi trasgredito in nome del fondamento dello Stato, di quella sovranità che il monarca stesso impersona.

I fondamenti dello Stato, dice Spinoza, devono considerarsi come i decreti eterni del re, *cosicchè se egli dà ordini contrari ad essi, i suoi ministri gli ubbidiscono,* pur rifiutando di fare la sua volontà. *Così i compagni di Ulisse in* effetto *eseguivano i suoi ordini quando, avendolo legato all'albero della nave, mentre la sua anima era ammaliata dal canto delle sirene, rifiutavano di sciogliere lo, malgrado gli ordini minacciosi che egli loro dava. Qui con finezza dialettica, distinguendo come due volontà nel sovrano, una* eterna immutabile *fondamento dello Stato, (soggetta nè a controllo nè a trasgressione) e un'altra* momentanea, caduca *e sottoposta alle leggi, Spinoza si salva da quell'infallibilità dogmatica che Hobbes attribuisce al sovrano, e che è causa di tutti i mali dell'assolutismo.*

Egli sdivinizza *il re di Hobbes, non solo, ma lo riduce ad un'ombra, ad un simbolo. Se si pensa che l'armata è composta di cittadini facenti parte del Consiglio (Tr. p. VII § 12), si vede come è reso all'impotenza quell'essere le cui passioni non im-*

brigliate sul sistema di Hobbes, possono davvero cambiare lo Stato, secondo la frase icastica di Rousseau, nell'antro di Polifemo.

Perciò il sovrano o che la paura della moltitudine (non volendo irritare la più gran parte del popolo armato) o la generosità di cuore lo spinga, non potrà, bon gré, mal gré, *far altro che cercare il bene pubblico e confermare sempre il voto della maggioranza (Tr. p. VII § 11).*

La volontà, la sovranità del popolo, come si vede, è salva, avendo avuto sufficienti garanzie contro ogni eventuale infrazione. Spinoza con profondo genio è riuscito a intuire il problema che di nuovo poi si imporrà il filosofo di Ginevra.

Ma oltre a queste vedute generali, egli ebbe vedute particolari, ispirate al più audace liberalismo, che dati i tempi, gli fanno onore.

Proclamò infatti l'assoluta uguaglianza di diritti, l'abolizione della nobiltà, l'obbligo di pagare col tesoro privato del re, le spese e il personale di corte, (bisogno che aveva ispirato la mozione al Parlamento inglese combattuta da Hobbes) consigliò l'abolizione come di già Machiavelli, delle milizie mercenarie e l'istituzione di un esercito nazionale, la temporaneità del consiglio, tutte quelle norme insomma che possono essere garanzia di un duraturo benessere. Nello Stato di Spinoza così l'individuo riacquista la sua dignità, non è più un automa, uno schiavo, ma un essere libero che ubbidisce al comando, che in certo senso da se stesso s'impone; anzi se vera libertà *è, come dice Rousseau, ubbidienza alle leggi create dalla propria volontà, l'individuo nello Stato attua, direbbe Kant, la sua vera autonomia.*

È lo Stato che fornisce all'individuo i mezzi per domare le passioni, per raggiungere il suo fine, scegliere ciò che veramente gli è utile e seguire la ragione da cui deriva la suprema libertà (Tr. p. cap. VI § 11). Spinoza distingue tra essere libero,

suddito e servo, e osserva che nel suo Stato l'individuo è libero, e che se talvolta egli ubbidisce ad un comando che direttamente gli viene dagli altri, pure egli è suddito non servo, perchè le conseguenze delle sue opere approdano al bene pubblico e quindi al ben suo, non a quello dell'imperante; nello stato di Hobbes sì, l'individuo è veramente servo. Lo stato di Spinoza inoltre rende l'individuo, autarca sufficiente a se stesso, garantisce la sua conservazione, il suo perfezionamento fornendogli le condizioni, pur senza intervenire nell'interna sfera della sua coscienza, per il più ampio sviluppo spirituale.

È questa una concezione liberale, più ampia della concezione di semplice istituto di garanzia e di sicurezza, che assegna allo Stato non una finalità esclusivamente giuridica (conservazione della vita e degli averi) come Hobbes, ma una più ampia finalità etico-sociale. È solo mediante l'istituzione civile che la libertà in Spinoza si può realizzare; Stato e libertà come in Hegel si presuppongono. « Finis re vera reipublicae libertas est ». Lo Stato è concepito come di già in Aristotele: comunanza di cittadini liberi.[1] Ma per adempiere al suo compito lo Stato dev'essere anch'esso libero, ed è tale se è ordinato con la partecipazione dei singoli alle sue funzioni e se garantisce l'autonomia individuale nelle varie sfere sociali. A questa condizione è autarca e libero.[2] E come mediante la vita secondo ragione l'individuo si libera da ogni lotta, così lo Stato ideale è quello dove ogni dissidio sparisce, dove si passa la vita nella massima concordia, intendendo per ciò non una vita che si definisce dalla circolazione del sangue e dalle altre funzioni comuni agli animali ma la vera vita del-

---

[1] Cfr. Pol. III, 4-7.

[2] Cfr. Tr t. pol. XVI: « È massimamente libera quella republica le cui leggi son fondate sulla ragione ».

l'anima che è nella ragione e nella virtù (Tr. p. cap. V § 5).

Il perfezionamento dell'uomo e quello dello Stato vanno di pari passo per completarsi nell'ideale razionalistico del Filosofo. Egli ha universalizzato la vita del saggio, ha creato un mondo concreto corrispondente a quel mondo ideale di spirito che avea sognato attraverso la sua metafisica. Se lo Stato di Hobbes, riprendendo in altro senso la sua frase, è « il regno delle tenebre » *quello di Spinoza rappresenta davvero:* La città di vita — La città del Sole.

TRATTATO POLITICO.

In cui si mostra come dev'essere costituita una società sia monarchica che aristocratica, perchè non degeneri in tirannia e rimanga inviolata la libertà e la pace dei cittadini.

Capitolo I

§ 1. — Alcuni filosofi considerano le *passioni* da cui siamo agitati, come dei *vizi* in cui gli uomini per loro colpa incorrono. Perciò sono soliti deriderle, deplorarle e, quelli che voglion apparire più puri, detestarle, convinti di far cosa divina e d'aver raggiunto il colmo della saggezza, quando hanno esaltato in mille maniere *una natura che non esiste affatto* e coperta di obbrobri *quella che realmente è.* Così, considerando gli uomini *non come sono, ma quali essi vorrebbero che fossero,* spesso invece di un trattato di morale, hanno scritto una satira dei costumi; e invece di sistemi politici, han sognato chimere attuabili solo nel paese dell'Utopia o nell'età dell'oro. Poichè di tutte le scienze suscettibili d'applicazioni pratiche, la politica appunto è quella in cui maggiormente la teoria differisce dalla pratica; e nessuna sorte d'uomini è meno adatta al governo dello Stato, dei teorici e dei filosofi.

§ 2. — Al contrario gli uomini di Stato, come quelli che sembrano più intenti a tendere insidie che a cercare il bene dei popoli, vengono reputati più astuti che sapienti. Essi infatti hanno appreso dall'esperienza che ci saranno vizi finchè ci saranno uomini. Ma ecco

che mentre cercano di prevenire il male, mediante quelle arti che la lunga esperienza consiglia e delle quali si valgon gli uomini governati più dalla paura che dalla ragione, sembra che urtino contro la religione ed i teologi, i quali credono che chi ha in mano i supremi poteri, debba trattare gli affari pubblici secondo gli stessi principî morali che obbligano il cittadino privato. Tuttavia è indubitato che codesti uomini hanno scritto di politica con maggior competenza dei filosofi; appunto perchè, ammaestrati dall'esperienza, nulla han insegnato che non sia ad essa conforme.

§ 3. — Quanto a me, io sono convintissimo che l'esperienza ha già mostrato tutte le forme di governo immaginabili per tener gli uomini in buon accordo tra loro; e suggerito i mezzi adatti per governare o contenere i popoli; di guisa che credo impossibile escogitare con la meditazione una nuova forma che, non ripugnando alla pratica, non sia già stata trovata e provata. Gli uomini invero non possono vivere senza alcuna relazione di diritto comune. Ora, siccome questo ed i pubblici affari, sono stati trattati da uomini acutissimi ed astuti, non ci par credibile di poter trovare istituzione utile alla società, che l'occasione o gli avvenimenti non abbiano presentato e che uomini intenti ai pubblici affari, non abbiano immaginato.

§ 4. — Applicandomi perciò allo studio dei problemi politici, non intendo di proporre nuovi sistemi, ma soltanto di mostrare, con argomenti certi e indubitabili, principî conformi all'esperienza e tratti dall'osservazione della natura umana. E per portare in quest'ordine di ricerche lo stesso spirito di libertà che è nello studio delle matematiche, ho cercato attentamente, non di deridere o detestare le azioni umane, ma solo di comprenderle; e di considerare le passioni: l'amore, l'odio, l'ira, l'invidia, la vanità, la pietà e gli altri sentimenti, *non come vizi,* ma come *proprietà* dipendenti dalla natura dell'uomo, come dalla natura dell'aria, il caldo, il freddo, la tempesta, il tuono etc.; fenomeni che, sebbene dannosi e dolorosi, sono tuttavia *neces-*

sarî, come dipendenti da cause fisse mediante le quali noi cerchiamo di conoscerne la natura. Poichè nella loro contemplazione la mente si compiace come nella contemplazione di ciò che diletta i sensi.

§ 5. — Adunque è certo (e nell'Etica l'abbiamo dimostrato) che gli uomini sono di necessità soggetti alle passioni, e che sono sì fatti da compatire quelli a cui accade del male, e da invidiare i fortunati. Ciascuno inchina più alla vendetta che alla pietà; desidera che gli altri vivano a suo modo, approvino ciò che egli approva, e ripudino ciò ch'egli ripudia.

Da ciò avviene che, desiderando tutti gli uomini di primeggiare, vengano a contesa e cerchino vicendevolmente di soverchiarsi; che il vincitore si glorî più del male fatto altrui che del vantaggio ricavatone. E benchè tutti sappiano che la religione insegna il contrario: « che ognuno ami il suo prossimo come sè stesso, che difenda cioè il diritto altrui come il proprio », tuttavia abbiamo mostrato che questa persuasione ha poca efficacia sulle passioni. Essa riprende il sopravvento in punto di morte, quando appunto la malattia ha domato le passioni, e l'uomo è abbattuto, o nelle chiese dove gli individui non hanno alcun commercio fra loro, ma non già nei tribunali o nelle corti dove più sarebbe necessario. Abbiamo dimostrato inoltre che la ragione può reprimere e moderare le passioni, ma abbiamo visto che la via da essa additata è molto ardua, di guisa che credere che la moltitudine o gli uomini agitati dalle lotte della vita pubblica, possano vivere unicamente secondo i precetti della ragione, è come sognare l'età dell'oro o le favole dei poeti.

§ 6. — Per queste ragioni sarà poco stabile quello Stato il cui benessere dipenderà dalla buona fede di un solo individuo e il buon esito degli affari dalla onestà di chi li tratta. Perchè lo Stato duri, occorre che sia organizzato in modo che coloro i quali governano, siano guidati dalla ragione o dalle passioni, non possano venir meno alla lealtà e all'onestà. Poco importa alla sicurezza di uno Stato il motivo per cui gli

affari sono bene amministrati, basta che lo siano. La libertà e la fortezza d'animo è una virtù privata; la virtù di un governo è la sicurezza.

§ 7. — Infine, siccome tutti gli uomini barbari o no, stringono tra loro legami, formando come una specie di società civile, è chiaro che non alle massime della ragione, ma all'analisi della natura umana bisogna chiedere i principî o il fondamento dello Stato. Questo farò nel seguente capitolo.

Capitolo II

§ 1. — Nel nostro *Trattato teologico politico,* abbiamo già data la definizione del diritto naturale e civile, e nell'*Etica* abbiamo spiegato cosa s'intende per peccato, merito, giustizia, ingiustizia, e in che cosa consiste la libertà dell'uomo. Ma perchè i lettori della presente opera non abbiano da cercare altrove i principî che al suo contenuto si riferiscono, li spiegherò qui di nuovo, facendone una sistematica dimostrazione.

§ 2. — Tutte le cose in natura, esistenti o no, possono essere concepite in una maniera adeguata; ma nè il principio d'esistenza, nè quello di conservazione si può ricavare dalla loro definizione. Poichè la loro essenza ideale è la stessa tanto prima che dopo che han cominciato ad esistere; poichè come non risulta dalla loro essenza il principio di esistenza non ne risulta, a maggior ragione, il principio di conservazione; la medesima potenza di cui han bisogno per cominciare ad essere, è necessaria per farle continuare ad essere. Donde segue che la potenza per cui le cose naturali esistono e conseguentemente agiscono, non può essere che l'eterna potenza di Dio.

Poichè, se questa potenza fosse creata da un'altra, non potrebbe nè conservare se stessa, nè le cose naturali, poichè quella medesima potenza di cui avrebbe bisogno per esistere le sarebbe necessaria per conservarsi.

§ 3. — Da questa proposizione (che cioè la potenza per cui le esistenze naturali sono ed agiscono, è la potenza di Dio) comprendiamo facilmente ciò che è *Diritto di natura*. Se il diritto di Dio è universale e coincide con la sua potenza, intanto che si considera assolutamente libero, ne segue che ogni essere ha dalla natura tanto diritto quanta è la sua forza di esistenza e di azione, appunto perchè la potenza per cui una cosa esiste ed opera, non è che la potenza di Dio, la quale è libera in senso assoluto.

§ 4. — Per diritto di natura adunque, intendo le stesse leggi naturali o le regole secondo cui tutte le cose accadono, cioè la potenza stessa della natura; perciò il diritto di tutta la natura e di ciascun individuo coincide con la sua potenza. Tutto ciò che ciascuno fa secondo le leggi della *sua* natura, è conforme al sommo diritto della natura; egli ha tanto di diritto in natura per quanto vale la sua potenza.

§ 5. — Ora se gli uomini fossero tali da vivere secondo i dettami della ragione e da non cercare altra cosa; allora il diritto di natura, considerato rispetto al genere umano, sarebbe determinato dalla potenza della ragione. Ma siccome invece sono guidati più dalle passioni che dalla ragione, la loro potenza e il loro diritto non può essere definito che da quegli appetiti da cui sono determinati ad agire e mediante i quali cercano di conservarsi.

Convengo che quei desideri in quanto non provengono dalla ragione più che *azioni* sono *passioni* dell'uomo; ma poichè noi trattiamo qui della potenza e diritto universale della natura, non possiamo riconoscere nessuna differenza tra i desideri che vengono dalla ragione e quelli che provengono da altre cause; tanto questi che quelli sono effetti della natura ed esplicazione di quella forza per cui l'uomo cerca di perseverare nel proprio essere. L'uomo, tanto il saggio che l'ignorante, è parte della natura, per cui tutto ciò che lo determina ad agire, va riferito alla potenza della natura, in quanto essa può esser definita dalla natura

di questo o di quell'individuo. Perciò tutto ciò che egli fa, spinto dalla ragione o dalla passione, è conforme alle leggi della natura, cioè (da quanto si è detto al § 4 di questo capitolo) al diritto naturale.

§ 6. — Ma molti credono invece che gli ignoranti non seguano, ma perturbino l'ordine naturale; concependo così l'uomo nella natura come uno stato in uno Stato. Essi credono che l'anima umana non sia prodotto di cause naturali, ma creata immediatamente da Dio e che sia talmente indipendente dalle cose, da potersi assolutamente determinare da sè, e seguire le leggi della ragione. Ma l'esperienza mostra più che a sufficienza che l'avere una mente sana, non dipende da noi, più che l'avere un corpo sano. Inoltre, siccome ogni essere tende a conservarsi, non c'è dubbio che se fosse in nostro potere di vivere tanto secondo ragione che secondo le passioni, tutti gli uomini si regolerebbero secondo i principî razionali e vivrebbero saggiamente, ma questo non avviene affatto; ciascuno è trascinato dalle proprie passioni.

Nè i teologi risolvono queste difficoltà dicendo che la causa di questa impotenza dell'umana natura, è un vizio o un peccato derivante dal peccato originale; poichè se anche il primo uomo era libero di resistere o di cadere, come potè avvenire ch'egli, sano di mente e di corpo, saggio e prudente, cadesse nel peccato? Ma, dicono, fu ingannato dal diavolo. E allora, chi fu che ingannò il diavolo? cioè chi ha reso questa che è la più eccellente di tutte le creature intelligenti, così stolto da voler essere superiore a Dio? Forsechè il diavolo in quanto aveva una mente sana non aveva anch'ei la tendenza di conservare il suo essere? E poi, come è possibile che il primo uomo, essendo padrone della propria volontà si sia lasciato sedurre e privare della sua stessa mente? Se egli aveva avuto il potere di far uso della sua ragione non sarebbe stato ingannato perchè avrebbe cercato di mantenere sano il suo essere e la sua ragione. Eppure si dice che ebbe questo potere; e allora non potè essere ingannato, il che è

smentito dalla sua leggenda. Bisogna confessare adunque che non fu in potere del primo uomo di seguire la ragione e che egli, come noi, fu soggetto alle passioni.

§ 7. — Che l'uomo, come tutti gli altri esseri, si sforzi per quanto può, di conservare la sua esistenza, nessuno può negare. Se a questo riguardo si volesse trovare una differenza tra gli esseri, essa non potrebbe derivare che dal fatto che l'uomo avrebbe una volontà libera.

Ma quanto più concepiamo l'uomo come essere libero, tanto più dobbiamo ammettere che egli deve necessariamente conservare se stesso ed esser padrone della sua mente; il che facilmente (chiunque non confonda la libertà con la contingenza) mi concederà. La libertà è una virtù o una perfezione; perciò tutto ciò che accusa l'uomo di impotenza non si può riferire alla sua libertà. Ecco perchè non si può dire che l'uomo è libero per il fatto che può non esistere o può non far uso della ragione, ma solo nel senso che egli ha il potere d'esistere e d'agire secondo le leggi della natura umana. Quanto più consideriamo l'uomo come essere libero, tanto meno possiamo dire che egli può non far uso della ragione e scegliere il male invece del bene. Così Dio che esiste in una maniera assolutamente libera, conosce ed agisce conforme ad essa; cioè, esiste, conosce ed agisce conforme alla necessità della sua natura. Non c'è dubbio che Dio non agisca con la stessa libertà con cui esiste, e poichè egli esiste per la necessità della sua natura, così per questa necessità egli agisce, cioè liberamente.

§ 8. — Concludiamo dunque: che non è in potere dell'uomo di far sempre uso della ragione e di elevarsi alle supreme altezze dell'umana libertà, che per quanto può, ciascuno cerca la propria conservazione, e che tutto ciò che uno fa (il diritto è uguale alla potenza) o saggio o stolto, è conforme al sommo diritto della natura.

Perciò il diritto naturale sotto il quale gli uomini nascono e in massima parte vivono non proibisce se non ciò che l'uomo non desidera o non può fare; nè

toglie assolutamente le contenzioni, gli odi, l'ira, gli inganni eccitati dalle passioni.

Nè c'è da farsene meraviglia; chè la natura non si limita alle leggi della ragione umana mirante solo alla conservazione e alla vera utilità degli uomini; ma abbraccia un'infinità di altre leggi riguardanti l'ordine eterno dell'intera natura della quale l'uomo non è che una piccola parte. L'ordine eterno, per la cui sola necessità tutti gli individui sono determinati ad esistere e ad agire in una determinata maniera.

Tutto ciò che in natura ci appare ridicolo assurdo o cattivo nasce dal fatto che noi conosciamo le cose solo parzialmente ed ignoriamo l'ordine e la coerenza della natura e vogliamo che tutto sia governato dai comandi della nostra ragione. Perciò quello che essa chiama male non è male rispetto all'ordine della natura universalmente considerato, ma solo rispetto alle leggi della *nostra* natura.

§ 9. — Di qui deriva anche che ogni uomo è di diritto altrui, finchè è sotto il potere altrui, e che è nel proprio diritto, appartiene a sè, in quanto può respingere ogni violenza, vendicare a suo piacimento il danno che gli è stato fatto, in una parola, vivere come gli pare.

§ 10. — Un individuo è padrone di un altro quando lo tiene come incatenato o gli ha tolto i mezzi e le armi per difendersi e per scappare, o quando lo ha intimorito e talmente obbligato con benemerenze, che questi preferisce obbedire alla volontà del benefattore che alla sua. L'uomo che è padrone di un altro, nei primi due casi, possiede di questo solo il corpo; nel terzo o nel quarto caso ne possiede il corpo e l'anima insieme; solo però finchè dura il timore o la speranza; tolta la quale, lo schiavo riprende il dominio di sè.

§ 11. — Il potere di giudicare in tanto appartiene all'altrui diritto in quanto la mente può essere da altri ingannata; perciò la mente in tanto è padrona di sè in quanto può far uso della propria ragione. — Anzi,

siccome il potere è determinato più che dalla robustezza del corpo dalla forza della mente, sono particolarmente padroni di sè quelli che hanno una grande potenza di ragione e da essa sono guidati; perciò chiamo uomo interamente libero quello che è guidato dalla ragione. Perchè allora è determinato ad agire da quelle cause che si comprendono in modo adeguato per la loro stessa natura, benchè esse lo determinino con assoluta necessità. La libertà infatti (come mostrammo all'art. 7 del pres. cap.) non toglie la necessità dell'azione, ma la pone.

§ 12. — La promessa che uno fa verbalmente ad un altro di fare o di non fare una cosa che era in suo potere di fare o no, resta valida finchè colui che l'ha fatta non cambia di volontà. — Perchè colui che ha il potere di ritirare una promessa non ha in realtà nulla ceduto del suo diritto, ha dato solo delle parole. — Se dunque l'individuo che per diritto di natura è giudice di se stesso, riconoscendo o a ragione o a torto (l'uomo è soggetto ad errare) che dalla sua promessa viene più male che bene, cercherà di ritirarla, (per l'art. 9 di q. cap.) agirà conforme al diritto naturale, se la ritirerà.

§ 13. — Se due individui si uniscono e congiungono le loro forze, conseguono maggior potenza ed hanno perciò maggior diritto in natura; quanti più individui si uniranno tanto più crescerà il loro diritto.

§ 14. — In tanto che gli uomini sono in preda alle passioni (ira, invidia, odio), sono nemici l'uno dell'altro e perciò tanto più terribili, quanto maggiore è la loro potenza, essendo più abili ed astuti degli altri animali; e siccome gli uomini il più delle volte per natura, sono soggetti a queste passioni, avviene parimente che per natura essi sono nemici. Il mio più grande nemico è quello che più ho da temere e dal quale più debbo guardarmi.

§ 15. — Abbiamo detto (art. 9 di questo cap.) che nello stato di natura, in tanto ognuno è padrone di sè, in quanto può star al sicuro dall'aggressione al-

trui; ma siccome un solo individuo non può guardarsi da tutti, avviene che il diritto naturale (essendo determinato dalla potenza dell'individuo singolo) è nullo; piuttosto nominale che reale. Non c'è infatti nessuna garanzia di possederlo con sicurezza. Certo è che ognuno ha tanto minor potere e quindi tanto minor diritto quanto più ha ragione di temere. Si aggiunga inoltre che gli uomini, senza scambievole aiuto a pena posson sostentare la loro vita e coltivare il loro spirito; e vedremo che il diritto di natura proprio del genere umano non si può concepire senza ammettere che gli uomini abbiano dei diritti comuni e posseggano terre da abitare e coltivare e siano capaci di fortificarsi, di difendersi, di respingere ogni violenza e di vivere a loro piacere secondo un comune consenso. E siccome (per l'articolo 13 del pres. cap.) quanti più individui si associano, tanto più cresce il loro diritto, non ho da contradire agli scolastici quando dicono che l'uomo è animale socievole, purchè con questo intendano che esso nello stato di natura, non appartiene a se stesso, non è sui iuris.

§ 16. — Nella società dove gli uomini hanno dei diritti comuni e tutti sono condotti come da un'anima sola, è certo (per l'art. 13 di questo cap.) che ciascuno d'essi ha tanto meno diritto quanto più gli altri insieme sono più potenti di lui; cioè esso non ha in natura altro diritto che quello accordatogli dal diritto comune. Del resto tutto ciò che gli viene imposto dal comune consenso è obbligato a fare e (per l'art. 4 del presente cap.) a buon diritto può esservi costretto.

§ 17. — Questo diritto che è definito dalla potenza della moltitudine, si chiama: potere, governo. Esso è in mano di colui che per comune consenso tratta gli affari della cosa pubblica; cioè stabilisce, interpetra, abroga le leggi, fortifica le città, dichiara la guerra e la pace. Che se questo potere è nelle mani di un Consiglio composto dalla massa comune del popolo si chiama Democrazia, se appartiene a pochi Aristocrazia, se ad un solo Monarchia.

§ 18. — Da quello che si è detto in questo capitolo, è chiaro che nello stato di natura non si può parlare di peccato, colpa. Se qualcuno pecca è contro di sè, non contro gli altri che pecca. Poichè nessuno, per diritto di natura è tenuto, a meno che non voglia vivere a modo degli altri, a considerar buono o cattivo se non ciò ch' egli, secondo le sue inclinazioni, giudica tale. Non è proibito dal diritto di natura se non quello che uno non può fare. Peccato è ciò che non si può fare a buon diritto.

Se gli uomini per legge di natura fossero guidati dalla ragione, allora tutti *di necessità* sarebbero guidati dalle sue leggi, poichè i comandi della natura sono i comandi di Dio (art. 2, 3 del pres. capit.) e Dio li ha stabiliti liberamente come liberamente egli esiste. E risultando dalla natura divina (cfr. § 7 del pres. cap.) sono di conseguenza eterni e inviolabili. Ma gli uomini sono guidati più dagli appetiti che dalla ragione. Cionondimeno seguono l' ordine della natura, non lo turbano. L' uomo ignorante, privo di forza d' animo, non è obbligato dal diritto di natura a operare saggiamente più che un malato ad esser sano.

§ 19. — *Peccato* adunque è una parola che non ha senso se non nello stato sociale, dove il bene e il male sono determinati dal diritto comune e dove niente è fatto a buon diritto se non ciò (cfr. art. 16 pres. capit.) che è conforme alla volontà comune. *Peccato* perciò (come dicemmo nel preced. paragrafo) è ciò che non si può fare a buon diritto essendo proibito dalla volontà collettiva.

Così *obbedienza* è la costante disposizione a far ciò che la legge dichiara buono ed è conforme al comune consenso.

§ 20. — Tuttavia siamo soliti chiamare peccato ciò che si fa contro i comandi della ragione e obbedienza la costante volontà di moderare gli appetiti. E ciò sarebbe giusto se la libertà dell' uomo consistesse nella licenza delle passioni e la sua schiavitù nel comando

della ragione, ma siccome la libertà umana è tanto maggiore quanto più l'uomo è capace di seguire le leggi della ragione e di domare le sue passioni, non possiamo, se non impropriamente, chiamare vita razionale l'obbedienza, e peccato ciò che è in realtà impotenza dell'animo. Poichè non è *licenza* ciò che rende l'uomo schiavo, piuttosto che libero (cfr. § 7-11 di questo cap.).

§ 21. — Tuttavia siccome la ragione c'insegna a praticare la bontà e ci comanda una vita quieta ed onesta (cosa che non può effettuarsi che nella società) e siccome inoltre una moltitudine non può essere guidata come da un'anima sola (condizioni necessarie nello Stato), se non a patto d'avere istituzioni fondate sulla ragione, è avvenuto che propriamente gli uomini che vivono sotto un governo, possono chiamare *peccato* ciò che va contro i dettami della ragione, poichè appunto il diritto di un buon governo (vedi § 18 del pres. cap.) deve esser fondato sulla ragione. Ed ora, avendo detto (§ 18 del pres. cap.) che l'uomo nello stato di natura se pecca, pecca contro se stesso, vedasi il cap. 4-5 dove si dimostra in qual senso si può dire che colui il quale ha in mano il potere ed è padrone del diritto di natura può peccare ed è sottomesso alle leggi.

§ 22. — Riguardo poi alla religione è anche certo che l'uomo è tanto più libero quanto più è ossequiente a se stesso e quanto più ama ed onora Iddio con puro sentimento. Se noi consideriamo non l'ordine della natura a noi ignoto, ma i soli dettami della ragione concernenti la religione, e li riguardiamo rivelati da Dio direttamente come se egli parlasse a noi stessi o rivelati ai profeti come leggi, allora sì che umanamente parlando, possiamo dire che obbedisce a Dio chi puramente lo ama e che pecca colui che è trascinato dalle cieche passioni. Ma dobbiamo anche ricordare che noi siamo nelle mani di Dio come l'argilla nelle mani del vasaio, il quale trae dalla medesima materia vasi per ornamento e vasi per gli usi

più volgari. Perciò l'uomo può fare sì, cosa contro ai decreti di Dio concepiti come leggi impresse nell'animo nostro o in quello dei profeti, ma non può far nulla contro l'eterno decreto di Dio scolpito nell'universo e riguardante l'ordine dell'intera natura.

§ 23. — Come adunque *peccato* ed *obbedienza* presi in senso stretto non hanno senso se non nello stato sociale così è di *giustizia* ed *ingiustizia*.

Perchè niente c'è in natura che si possa dire appartenente piuttosto a questo che a quello; tutte le cose sono di tutti quelli che hanno la forza di rivendicarle a se stessi.

Ma in uno Stato dove dal comune diritto è deciso ciò che appartiene ad uno o ad un altro: si chiama *giusto*, quegli che ha costante inclinazione di dare a ciascuno il suo, ed *ingiusto* colui che cerca di far suo ciò ch'è d'altri.[1]

§ 24. — Del resto riguardo al biasimo ed alla lode spiegammo nell'*Etica*[2] come non siano altro che affezioni di gioia o di tristezza accompagnate come causa dall'idea della virtù o dell'impotenza umana.

Capitolo III

§ 1. — Ogni governo, qualunque sia, forma un *ordine civile;* il corpo intero del governo si chiama Stato; gli affari comuni del governo dipendenti dalla direzione di colui che tiene il potere: *Cosa pubblica* E quindi chiamiamo gli individui: *cittadini* in quanto che godono dei vantaggi sociali e *sudditi* in quanto sono tenuti ad obbedire alle istituzioni e alle leggi dello Stato.

Abbiamo detto (§ 17 cap. preced.) che ci sono tre specie di ordini civili: democrazia, aristocrazia, monarchia. Ma prima di cominciare a parlare separata-

---

[1] Cfr. *Etica*, P. IV, Scolio 2 della proposiz. 38.
[2] Cfr. *Etica*, P. III, Scolio della proposiz. 29.

mente di ciascuno, tratterò delle proprietà dello Stato civile in generale, e primieramente del diritto del supremo potere.

§ 2. — Per l'articolo 15 del precedente capitolo è evidente che il diritto del governo o del sommo potere non è altro che lo stesso diritto di natura, determinato, non dalla potenza di ciascuno, ma da quella della moltitudine retta come da un'anima sola. Cioè, come l'individuo allo *stato naturale*, così lo Stato ha tanto diritto, quanta è la sua potenza.

Perciò ogni cittadino ha un diritto tanto minore quanto più lo Stato è più forte di lui (cfr § 16 cap. precedente) e così esso non ha diritto se non a ciò che può rivendicare per il comune decreto dello Stato.

§ 3. — Supponiamo che uno Stato conceda ad un individuo il diritto e conseguentemente il potere (chè altrimenti per l'art. 12 precedente capitolo non darebbe che parole) di vivere a suo modo; allora cederebbe e trasferirebbe il proprio diritto a colui cui dette tale facoltà. E se a due o a più facesse tale concessione, lo Stato dividerebbe il suo potere e infine se la facesse a tutti, esso sarebbe distrutto e si ritornerebbe (come risulta evidentemente dalle cose dette) allo stato di natura.

Perciò non si può pensare che in nessuna maniera sia a ciascun cittadino, *legalmente*, per decreto cioè dello Stato, concesso di vivere a modo proprio. Ecco come il diritto naturale, per cui ciascuno è arbitro di se stesso, necessariamente cessa nella società civile. Io ho detto espressamente per *decreto dello Stato*, perchè (se ben consideriamo la cosa) il diritto naturale dell'individuo non è annullato nello Stato civile; chè tanto nello stato di natura che nella società l'uomo agisce secondo le leggi della sua natura e mira al proprio utile, cioè in ambedue le condizioni è la speranza o la paura che lo spinge a fare o no una cosa. L'unica e capitale differenza tra i due stati (naturale-sociale) è che nello stato civile tutti temono le stesse cose e per tutti c'è un sola causa di sicurezza e una

sola maniera di vivere; ma questo non toglie all'individuo la facoltà di giudicare. Poichè colui che ha deciso di obbedire a tutti i comandi dello Stato o per timore della sua potenza o per amore di pace, certo egli provvede di *sua volontà* alla sua sicurezza ed al proprio bene.

§ 4. — Inoltre non possiamo ammettere che all'individuo singolo sia lecito interpretare i decreti o i diritti dello Stato. Se ciò avvenisse egli sarebbe giudice ed arbitro di sè e potrebbe facilmente coonestare sotto la specie del diritto ogni suo atto e conseguentemente vivere a suo piacere; e questo (per l'articolo prec.) è assurdo.

§ 5. — Vediamo adunque così che il cittadino non è arbitro di se stesso, ma appartiene al diritto dello Stato al quale è tenuto ad obbedire; egli non ha diritto di decidere ciò che è *giusto, ingiusto, pio, empio;* anzi siccome il corpo civile deve regolarsi come un'anima sola e la sua volontà valere per la volontà di tutti, ciascuno deve considerare buono o cattivo ciò che lo Stato considera come tale, come se egli stesso avesse giudicato. E però anche se i decreti dello Stato gli sembrano ingiusti, deve nondimeno prestar loro obbedienza.

§ 6. — Ma si può obiettare, che se è contro le leggi della ragione sottomettersi assolutamente al giudizio altrui, lo stato civile ripugna alla ragione ed è prodotto di esseri irrazionali. Ma poichè la ragione non insegna nulla contro natura, non può prescrivere che ciascuno resti arbitro di se stesso intanto che è soggetto alle passioni (pel § 15 cap. prec.).

Il che vuol dire (per l'art. 5 del cap. I) che, secondo la sana ragione, ciò è assolutamente impossibile. Aggiungasi che la ragione impone la ricerca della pace, e questa non può esistere se non a patto che i diritti comuni dello Stato rimangano inviolati. Perciò quanto più uno sarà guidato dalla ragione, cioè (pel § 11 del prec. cap.), quanto più sarà libero, tanto più osserverà le leggi dello Stato di cui è sud-

dito. Inoltre lo Stato civile essendosi naturalmente costituito per togliere il timore comune ed i comuni disagi, tende ad assicurare ai suoi membri quei beni che ognuno, guidato dalla ragione, cercherebbe, ma invano, (per l'artic. 15 del cap. prec.) di procurarsi nello stato di natura. Che se un individuo è talvolta costretto dal decreto dello Stato a far cosa ch'egli conosce ripugnare alla ragione, questo danno è lautamente compensato dai vantaggi della vita sociale. E siccome è legge della ragione, tra due mali scegliere il minore, possiamo dire che nessuno fa cosa contraria alla sua ragione, adempiendo alle leggi civili. Il che più facilmente, ci verrà concesso, quando avremo mostrato fin dove si estende la potenza e perciò il diritto dello Stato.[1]

§ 7. — Ora bisogna considerare primieramente che come nello stato naturale (§ 11 prec. cap.) l'uomo più potente e più padrone di sè è quello guidato dalla ragione, così lo Stato più potente sarà quello fondato e governato parimente dalla ragione. Il diritto dello Stato è determinato dalla potenza della moltitudine intanto che è condotta da un solo volere. Ora quest'unione sarebbe impossibile se lo Stato non si proponesse come fine ciò che è riconosciuto utile, dalla sana ragione di tutti.

§ 8. — Secondariamente i sudditi non sono padroni di sè, ma in potere dello Stato, finchè temono la sua potenza o le sue minaccie o finchè amano la condizione sociale (cfr. § 10 preced. capitolo). Perciò tutti quegli atti ai quali uno non può esser indotto mediante promesse o minaccie, non appartengono al diritto dello Stato. Nessuno, per esempio, può spogliarsi della facoltà di giudicare. Quali promesse o minaccie posson costringere uno a credere che il tutto è maggiore delle parti, che Dio non esiste, che il finito è l'infinito, a credere insomma il contrario di quel che

---

[1] Cfr. Tr. t. p. cap. XVI XVII XIX XX.

crede e pensa? O ad amare ciò che odia e viceversa? Lo stesso dicasi di quegli atti da cui la natura aborre come dal maggiore dei mali. Come, ad esempio, che un uomo faccia testimonianza contro se stesso, che da sè si torturi, o uccida i suoi parenti, o non cerchi di fuggire la morte e simili cose in cui nulla possono le minaccie o le ricompense. Dire che lo Stato ha il potere o il diritto di comandare tali atti, è lo stesso che dire che l'individuo ha il diritto d'insanire o di delirare. E cos'è infatti se non un delirio, un diritto dal quale nessuno può esser costretto? Io parlo qui espressamente di quegli atti che non posson cadere sotto il diritto dello Stato e dai quali assolutamente aborre la natura umana. Del resto il fatto che un pazzo od uno stolto non possa esser ridotto da nessuna minaccia e da nessuna promessa ad ubbidire ai comandi dello Stato; o che il tale o il tal'altro reputi supremo male il comando civile, non infirma di nullità le leggi dello Stato, poichè la maggioranza presta loro obbedienza. E perciò anche coloro che non sperano e non temono niente, se sono arbitri di se stessi pel § 10 cap. prec.) sono anche però (pel § 14 capitolo prec.) nemici dello Stato ed a buon diritto vanno puniti.

§ 9. — In terzo luogo va considerato che non sono nel diritto dello Stato i decreti capaci di suscitare indignazione e malcontento. Certo che gli uomini per impulso naturale tendono ad associarsi o per il comune timore o pel desiderio di fuggire il danno comune. Ora, siccome il diritto dello Stato è definito dalla comune potenza della moltitudine, è logico che la potenza ed il diritto dello Stato tanto più diminuisca quanto più esso dà motivo a molti di associarsi insieme contro di lui. Anche lo Stato è soggetto al timore, e, come l'individuo nello Stato di natura, tanto meno è padrone di sè, quanto maggiori motivi ha di temere. Questo per ciò che concerne il potere sovrano rispetto ai sudditi. Ma prima di trattare del suo diritto rispetto agli altri Stati mi sembra bene di dover

risolvere una questione che di solito nasce riguardo alla religione.

§ 10. — Poichè si può obiettare, che lo Stato civile e l'ubbidienza quale abbiam mostrata, distruggono la religione che dobbiamo tributare a Dio. Ma se peseremo bene la cosa, nulla troveremo che possa suscitare scrupolo. L'animo intanto che fa uso della sua ragione è di suo proprio diritto, nè appartiene al potere sovrano (pel § 11 del cap. prec.). Per conseguenza la vera conoscenza e l'amore di Dio, non possono essere sottomessi al comando di alcuno, più di quello che possa esserlo l'amore del prossimo (§ 8 di questo cap.). E se consideriamo d'altra parte, che il supremo esercizio della carità è quello che si concilia con la pace e la concordia, non dubiteremo a dire che non adempia al suo dovere colui che aiuta il prossimo conforme alle leggi dello Stato; cioè conforme alle leggi della concordia e della tranquillità pubblica. Per ciò che riguarda il culto esterno è certo che esso non può per nulla giovare alla vera conoscenza di Dio ed all'amore che ne deriva. Perciò non bisogna farne tal conto da turbare, per esso, la pace pubblica. Certo è che io, come particolare, non posso essere, per diritto naturale, cioè (pel 3 cap. prec.) per decreto divino, il difensore della religione; perchè io non ho il potere, come un tempo i discepoli di Cristo, di cacciare gli spiriti maligni e di far miracoli; potere così necessario per propagare la religione dove non esiste. Che, senz'esso, non solo si getta come si dice il tempo e la fatica, ma si creano dissidi di cui tutti i secoli hanno dato funestissimi esempi. Ognuno perciò dovunque sia, può onorare Dio di vera religione, e provvedere alla propria salvezza; il che è il dovere dell'individuo particolare. Tutt'al più, la cura di propagare la religione va affidata a Dio o al sommo potere, a cui solo spetta di provvedere alla cosa pubblica. Ma ritorno al mio proposito.

§ 11. — Spiegato il diritto del potere supremo riguardo ai cittadini ed i doveri dei sudditi, resta a

considerare il suo diritto rispetto agli estranei allo Stato; il che è facile arguirlo dai principî già posti. Se (pel § 2 del prec. cap.) il diritto del potere supremo non è altro che lo stesso diritto di natura, ne consegue che due Stati stanno tra loro come due uomini nello stato di natura. L'unica differenza è che mentre uno Stato può preservarsi dall'oppressore, l'individuo nello stato di natura è impotente a ciò, essendo soggetto al sonno, malattie, dolori ed infine alla vecchiezza; cose tutte da cui è libero uno Stato.

§ 12. — Così adunque uno Stato intanto è di proprio diritto, padrone cioè di se stesso, in quanto può provvedere alla propria conservazione e guardarsi dall'oppressione (cfr. § 9-15 prec. cap.). Cade sotto il diritto altrui quando ha da temere la potenza di un altro Stato (§ 10-15 cap. prec.) o quando invece è da esso impedito di far ciò che vuole; o quando ha bisogno del suo aiuto per la propria conservazione o pel proprio sviluppo.

Poichè non c'è dubbio che se due Stati si aiutano scambievolmente, tutti e due insieme hanno maggior potenza e perciò maggior diritto che l'uno o l'altro da solo. (cfr § 13 cap. prec.).

§ 13. — Ciò diventa più evidente, se pensiamo che due Stati sono naturalmente nemici. Gli uomini (§ 14 prec. cap.) infatti nello stato naturale son nemici tra loro: quelli perciò che al di fuori dello Stato conservano il diritto naturale, restano ancora nemici. Quindi se uno Stato vuol dichiarar guerra ad un altro e servirsi di mezzi estremi per assoggettarlo, può ciò fare a buon diritto, poichè per far la guerra gli basta di volerla. Ma riguardo alla pace nulla può stabilire se non col consenso di un altro. Così se il diritto di guerra appartiene a ogni singolo Stato, il diritto di pace appartiene non ad uno solo ma a due Stati almeno, che in questo caso si dicono confederati.

§ 14. — Questo patto d'alleanza vale finchè rimane la causa che l'ha prodotto: voglio dire la paura di danno o la speranza di guadagno. Se questa viene a

mancare per alcuno dei due Stati, questo ritorna arbitro della propria condotta ed ogni legame è sciolto. Perciò ogni Stato ha il diritto di rompere l'alleanza ogni volta che vuole; nè lo si può accusare di perfidia, per il fatto che ritira la sua fede, appena ha cessato di temere o di sperare. Questa condizione infatti era identica per i due contraenti: che cioè quello che prima fosse fuori di paura, ritornava padrone di sè e libero d'agire. Nessuno infatti contratta per il futuro senza aver premesso condizioni o circostanze esteriori. Ora, cambiate queste, cambia la ragione di tutta la situazione. E per questo ognuno dei federati riprende il diritto di provvedere se stessi e cerca, per quanto può, d'esser padrone di sè; di non esser soggetto a timore e di impedire che l'altro diventi più potente. Se uno Stato adunque si lamenta d'essere stato ingannato, non la mala fede dell'alleato ha da condannare, ma solo la propria stoltezza d'aver confidato cioè la propria salvezza ad un altro Stato, che è arbitro di se stesso e per il quale a sua volta suprema legge è il proprio bene!

§ 15. — È agli Stati che hanno stipulato trattati di pace che appartiene il diritto di dirimere le questioni relative alle condizioni della pace ed ai patti per cui reciprocamente si son uniti. Poichè il diritto di pace appartiene non ad uno ma a tutti i contraenti (§ 15 di questo cap.). Che se non possono accordarsi su questa questione, ritornano subito allo stato di guerra.

§ 16. — Quanto maggiore è il numero degli Stati che stipulano fra loro trattati di pace, tanto meno ciascuno d'essi è temibile per gli altri e tanto meno ha il potere di far guerra. Ma quanto più è obbligato ad osservare le condizioni della pace, tanto meno è padrone di se stesso, e tanto maggiormente obbligato a conformarsi alla volontà comune degli alleati.

§ 17. — Del resto qui non intendo combattere quella fedeltà per cui la sana ragione e la religione ci insegnano di mantenere ogni parola data. Non son tenuto, ad esempio, a colui cui ho promesso custodire del de-

naro ch' egli m' ha segretamente dato per conservarglielo, quando io venga a sapere che quel denaro è stato rubato. Anzi farei molto meglio a procurare di restituirlo al legittimo proprietario. Parimente se uno Stato ha promesso ad un altro di fare una cosa, e s' accorge in seguito ch' essa è dannosa all' interesse comune, è obbligato a ritrattar la promessa. La Scrittura adunque insegna a mantenere la parola in generale, ma lascia i casi particolari che possono costituire eccezioni al giudizio di ciascuno. Perciò non dice nulla che sia contrario a quello che or ora noi abbiamo detto.

§ 18. — Ma per non esser costretto tante volte ad interrompere il filo della mia trattazione, dichiaro che io ho dimostrato tutti i miei principî appoggiandomi alle necessità della natura umana; in ogni aspetto: cioè universalmente considerata; conformemente all' universale conato di autoconservazione comune a tutti: al saggio ed all' ignorante. E però, comunque si considerino gli uomini: condotti dalle passioni o dalla ragione, la conclusione è la stessa, perchè, come ho detto, la dimostrazione è universalmente valida.

Capitolo IV

§ 1. — Abbiamo mostrato nel precedente capitolo, come il diritto del potere supremo è determinato dalla sua potenza e come in questo specialmente consiste che c' è come una mente del governo, da cui tutti devono essere guidati. Al solo potere supremo appartiene perciò il diritto di giudicare ciò che è *buono, cattivo, giusto, ingiusto,* e quello che ciascuno deve fare o no.

Abbiamo visto anche che ad esso compete il diritto di fare le leggi, e quando sorge una quistione a loro riguardo, di giudicare volta per volta e di decidere se il caso particolare è conforme al diritto o no (vedi §§ 3-4-5 prec. cap.): ed il diritto di far la guerra, di

stabilire, offrire, accettare le condizioni di pace (cfr. § 12-13 del prec. cap.).

§ 2. — Ora siccome tutte queste cose, compresi i mezzi per la loro esecuzione, son affari riguardanti l'intero corpo dello Stato, cioè della cosa pubblica, avviene che essa dipende interamente dalla direzione del potere sovrano. Ad esso solo appartiene il diritto di giudicare gli atti di ciascuno e di esigerne da ciascuno la ragione; di punire i colpevoli di dirimer le liti tra cittadini e di incaricare giurisperiti che regolino le leggi in sua vece. Infine di disporre per la guerra e per la pace, fortificare città, arruolare soldati, distribuire le cariche militari, comandare ciò che si deve fare, mandare e ricevere pacieri ed esigere contribuzioni per poter fare tutto questo.

§ 3. — Poichè adunque al solo potere sovrano spetta il diritto di trattare i pubblici affari o di scegliere per questi ministri adatti, si arroga un potere illecito colui che, di suo arbitrio, all'insaputa dell'assemblea suprema, intraprende a trattare un pubblico affare, anche se crede di fare cosa utile allo Stato.

§ 4. — Ma qui si suole domandare: è il sovrano sottoposto alle leggi, e conseguentemente può egli peccare? Siccome i termini *legge* e *peccato* non riguardano soltanto i diritti dello Stato, ma anche le regole comuni che governan tutte le cose naturali e più propriamente le regole della ragione, non si può dire in maniera assoluta che lo Stato non sia vincolato da nessuna legge e che non possa peccare. Che se lo Stato non fosse sottoposto a nessuna legge, neppure a quelle senza le quali esso cessa di essere *Stato*, allora bisognerebbe considerarlo non come cosa reale, ma come una chimera.

Lo Stato adunque *pecca* quando fa o tollera azioni che possono essere causa della sua rovina; pecca, in quel senso che i filosofi o i medici dicono che pecca la natura; pecca cioè quando fa cosa contro ragione. Questo si capirà meglio se noi consideriamo che quando diciamo che uno può far ciò che vuole di

una cosa che gli appartiene, questo potere è definito non solo dalla potenza dell'agente, ma anche dall'attitudine della cosa paziente. Quando, per esempio, dico che ho diritto di far ciò che mi piace di questa tavola, certamente non intendo di aver diritto di far sì ch'essa si metta, poniamo, a mangiare dell'erba. Così quando diciamo che gli uomini non appartengono a se stessi, ma sono di diritto statale, non intendiamo perciò ch'essi perdano la loro natura d'uomini e ne prendano un'altra, e che lo Stato abbia il diritto di far sì che essi volino, o, cosa ch'è parimente impossibile, che riguardino con rispetto cosa che loro muove riso o disgusto. Intendiamo soltanto che esiste un complesso di circostanze, poste le quali, derivano nei sudditi sentimenti di rispetto o di timore verso lo Stato, e tolte le quali, svanisce il timore e il rispetto e con essi l'esistenza stessa dello Stato. Per conseguenza lo Stato per esser padrone di sè, deve mantenere le cause di timore e di rispetto, sennò cessa d'esistere. Correre ebbro e nudo in mezzo a prostitute per le pubbliche piazze, fare l'istrione, disprezzare apertamente quella legge ch'egli ha stabilita, e conservare la maestà del potere, è impossibile al sovrano, come essere e insieme non essere.

Uno Stato (pel § 7 capit. preced.) è tanto più padrone di sè quanto più segue le leggi razionali; perciò quando agisce contro ragione, manca a se stesso e pecca.

Parimente trucidare i sudditi, spoliazioni, rapimenti e simili cambiano il timore in indignazione e di conseguenza lo stato sociale in istato d'ostilità.

§ 5. — Comprendiamo ora adunque in che senso si può dire che lo Stato è sottoposto alle leggi e che esso può *peccare*. Ma se però per *leggi* intendiamo il diritto civile o ciò che mediante esso può esser rivendicato, e *peccato* ciò che è proibito dal diritto civile; se cioè prendiamo questi termini nel loro senso ordinario, non abbiamo nessuna ragione per affermare questa subordinazione dello Stato alle leggi. Poichè

le regole e le cause di stima e di rispetto che lo Stato deve mantenere nel suo interesse, non riguardano il diritto civile, ma il diritto naturale (appunto perchè per l'artic. prec.) tutto ciò, non mediante il diritto civile ma mediante il diritto di guerra può essere rivendicato. Così lo Stato è sottomesso alle leggi, nel medesimo senso che l'uomo nello stato naturale, per esser padrone e non nemico di se stesso, è obbligato di guardare di non annullarsi da se stesso. Cautela che non è soggezione, ma libertà dell'umana natura. Invece i diritti civili dipendono unicamente dal decreto dello Stato; e perciò questo, per restar libero, non è tenuto che ad agire a suo talento nè è obbligato a stimar bene o male se non ciò che tale ha decretato esser per lui. Così non solo ha il diritto della conservazione della propria esistenza, ma anche di fare e interpretare e abrogare le leggi e di graziare un accusato qualsiasi, nella pienezza del suo potere.

§ 6. — Quanto al contratto o alle leggi, mediante le quali la moltitudine trasferisce il suo diritto nelle mani d'una assemblea o di un solo individuo, non c'è dubbio che non si debbano violare, quando ne va la publica salute. Ma in quali casi la salute pubblica richieda che si debbano violare le leggi o no, è giudizio che non il cittadino privato, ma solo chi ha in mano il potere ha diritto di fare. Poichè (per l'art. 3 di questo cap.) solo chi ha il comando, è, per diritto civile, l'interprete delle leggi. Che se talvolta esse sono di tal natura che non si possono violare senza indebolire insieme la compagine dello Stato, cioè senza trasformare il timore in indignazione nella maggioranza dei cittadini, da allora in poi, con la loro violazione lo Stato si dissolve; si scioglie il contratto ed al diritto civile subentra il diritto di guerra. Così adunque il sovrano è obbligato a rispettare le condizioni del contratto, nello stesso senso che l'uomo nello stato di natura, per non essere nemico di sè stesso, è obbligato a procurare di non uccidersi da sè (come dicemmo nel paragrafo precedente).

Capitolo V

§ 1. — Abbiamo mostrato (capit. II § 11) che come l'individuo singolo, così lo Stato tanto più è potente e padrone di sè, quanto più segue le leggi della ragione, (cfr. § 7, cap. III). Ora, se la regola migliore per conservarsi è quella fondata sui dettami della ragione, è logico che tutto ciò che un uomo od uno Stato fa in quanto è padrone di se stesso e mira alla sua conservazione, può dirsi perfettamente buono. Ma non tutto ciò che si fa per diritto si fa perfettamente bene; tal cosa è coltivare perfettamente il suo campo e tal'altra è coltivarlo perfettamente bene; la stessa differenza è fra difendersi, conservarsi, giudicare conforme al diritto e difendersi in modo perfetto. Perciò, tal cosa è governare e curare gli affari pubblici per diritto e tal'altra governare e amministrare nel modo migliore. Così dopo aver trattato in generale del diritto dello Stato, dobbiamo parlare delle condizioni del migliore Stato.

§ 2. — La condizione di uno Stato si determina facilmente dal considerare il fine della società civile; che è la pace e la sicurezza della vita.

Così il miglior Stato è quello nel quale gli uomini vivono in pace, senza nessuna violazione dei loro diritti. È certo che le sedizioni, le guerre, il disprezzo e la violazione delle leggi, va attribuita non tanto alla malvagità dei sudditi, quanto al cattivo governo.

Gli uomini infatti *non nascono* adatti al vivere civile, ma lo *diventano*. Notisi inoltre che le passioni naturali degli uomini sono le stesse da per tutto. Se adunque in uno Stato regna maggiormente il male, se vi si commettono più delitti che in un altro, vuol dire che quello Stato non ha provveduto abbastanza alla condizioni della pace; che non ha istituito leggi abbastanza sagge e che quindi non ha preso pieno possesso del suo diritto assoluto. Uno Stato infatti che non ha tolto le cause di sedizione e dove c'è

continuamente il pericolo di uno stato di guerra, dove insomma le leggi frequentemente sono violate, non differisce gran che dallo stato di natura, dove ogni individuo conduce una vita, a suo modo sì, ma continuamente minacciata.

§ 3. — Ora come i vizi dei sudditi e l'eccessiva licenza e contumacia va imputata allo Stato, così alla sua buona organizzazione ed all'esercizio del suo diritto assoluto, vanno attribuite le virtù e l'osservanza delle leggi da parte dei cittadini; come risulta dal § 15 del cap. II. Ecco perchè ben a ragione fu considerato come segno della virtù d'Annibale il non esser mai sorta nessuna sedizione nel suo esercito.

§ 4. — In uno Stato in cui i sudditi non prendono le armi unicamente per la paura che li rattiene, bisogna dir piuttosto che non c'è la guerra, non già che regna la pace. Poichè la pace non è assenza di guerra, ma virtù che nasce da fortezza d'animo; è obbedienza, o (pel § 19 cap. II) costante volontà di far ciò che per comune decreto dello Stato si deve fare.

Parimente uno Stato in cui la pace dipende solo dall'inerzia dei sudditi che si lascian condurre come greggi, usi alla schiavitù, non è Stato, è solitudine.

§ 5. — Quando ho detto che il miglior governo è quello in cui i cittadini in pace ed in concordia conducono la vita, intendo una vita umana, la quale non è definita dalla circolazione del sangue e dalle altre funzioni comuni alle bestie, ma principalmente dalla ragione e dalla vera attività dello spirito.

§ 6. — Bisogna anche osservare che, parlando di un governo che ha queste finalità intendo quello che una libera moltitudine ha stabilito e non quello che è imposto a un popolo per diritto di guerra.

Una libera moltitudine infatti è guidata più dalla speranza che dal timore; un popolo soggiogato, più dal timore che dalla speranza; quella cerca di esplicar la sua vita, questo soltanto di evitar la morte; la prima di vivere per se stessa, il secondo per il vincitore; perciò, diciamo, l'una è libera, l'altro schiavo.

Così adunque il fine di un governo acquisito per diritto di guerra è piuttosto di dominare su degli schiavi che d'aver dei sudditi. E benchè non ci sia tra un potere istituito da una libera moltitudine e quello acquisito per diritto di guerra, nessuna differenza essenziale riguardo al loro diritto in generale, tuttavia quanto al fine ed ai mezzi con cui devono cercare la loro conservazione, come abbiamo visto, presentano notevoli differenze.

§ 7. — Quali sono i mezzi per un principe animato dal solo desiderio di dominio, di consolidare e stabilire il suo governo, l'ha mostrato l'acutissimo Machiavelli. Benchè il suo fine non sia del tutto chiaro. Se tuttavia uno scopo buono Egli ebbe, come si deve credere d'uomo così saggio, fu quello di mostrare l'imprudenza di quelli che tentano di toglier di mezzo un tiranno senza togliere le cause che l'hanno creato; cause anzi che tanto più forti diventano, quanto più si dà al principe motivo di timore; come avviene quando la moltitudine pretende di dare un esempio al principe e si gloria del regicidio come d'una buona azione. Inoltre Machiavelli forse volle dimostrare come un popolo si deve ben guardare dall'affidare la sua salvezza ad un solo uomo, il quale se non è tanto stupido da credere di poter tutti accontentare, deve temere insidie ogni giorno; il che l'obbliga più a guardare alla propria sicurezza e a tendere insidie alla moltitudine che a provvedere al suo benessere.

E tanto più sono indotto a questa opinione riguardo a quest'uomo assennatissimo, per il fatto ch'egli fu sempre fautore della libertà e per conservarla e difenderla, dette sempre salutari consigli.

Capitolo VI

§ 1. — Gli uomini adunque, come abbiamo detto, sono guidati più dalle passioni che dalla ragione. Per ciò una moltitudine naturalmente si riunisce fino a

costituire come un'anima sola, non per impulso razionale, ma per qualche passione come la speranza o il timore e il desiderio di fuggire qualche male comune (cfr. § 9 cap. III). E siccome comune a tutti gli uomini è la paura della solitudine (poichè nessuno in essa ha forze bastanti per difendersi e procurarsi il necessario), ne segue: I che tutti per natura desiderino lo stato sociale; II che non può darsi che gli uomini completamente vogliano distruggerlo.

§ 2. — Dalle discordie adunque e dalle sedizioni che spesso sorgono nello Stato, non può venire la sua completa distruzione, come per altre associazioni spesso accade. Può derivarne solo un cambiamento di forma; se pure queste sedizioni non terminano altrimenti.

Perciò quando ho parlato dei mezzi per conservare lo Stato, ho inteso di quelli che son necessari per conservare la forma di Governo, senza alcun notevole mutamento.

§ 3. — Se gli uomini fossero tali per natura da desiderare sopra tutto quello che loro maggiormente è utile, non ci sarebbe bisogno di nessuna arte per mantener la pace e la buona fede. Ma siccome la natura umana è di gran lunga diversa, bisogna in tal modo costituire lo Stato, che tutti: governanti e governati, *velint nolint*, facciano ciò che importa al bene comune. Cioè che o spontaneamente o per forza, siano indotti a viver secondo ragione e questo avverrà quando le istituzioni saranno così organizzate, che niente di quello che interessa il pubblico bene venga interamente affidato alla buona fede di alcuno in particolare.

Nessuno è tanto vigile da non lasciarsi talvolta sorprender dal sonno, e nessuno è così integro e forte da non potere esser mai vinto. E specialmente quando ci sarebbe bisogno di maggior fortezza d'animo.

È davvero stoltezza esiger da un altro ciò che nessuno è capace di ottener sempre da se stesso; che pensi cioè più al bene altrui che al proprio, non sia avaro, invidioso, ambizioso. Ed esiger questo proprio

da colui che ogni giorno si trova soggetto ed esposto alle più violente tentazioni.

§ 4. — D'altra parte l'esperienza sembra insegnare che è meglio, per la pace e la concordia, affidare ad un solo individuo il supremo potere. Nessun governo in effetto è rimasto così saldo come quello dei Turchi e nessuno più vacillante ed agitato dei governi popolari o democratici. Ma se s'ha da chiamar pace la schiavitù, la barbarie e la solitudine, niente c'è di più miserevole della pace. Certo le discordie tra genitori e figli son più frequenti e più acerbe che tra padroni e schiavi, ma non sarebbe certo socialmente desiderabile mutare il diritto paterno in schiavitù, e come schiavi quindi trattare i figli. Conforme adunque alla schiavitù e non alla pace è la concentrazione dei poteri in uno solo; poichè la pace, come dicemmo, non è assenza di guerra, ma intima unione e concordia spirituale.

§ 5. — Ma poi non è neanche possibile, come credono alcuni, l'assommare in un solo individuo tutto il diritto di uno Stato. Il diritto, come mostrammo nel secondo capitolo, è determinato e misurato dalla potenza; ora la potenza di un solo uomo è insufficiente a sostener sì gran peso. Donde avviene che colui, il quale è eletto dalla moltitudine, cerca poi governatori, consiglieri, amici cui confidare il bene proprio e quello di tutti. Di guisa che il governo monarchico assoluto, si cambia in effetto in una aristocrazia, tanto più dannosa quanto meno palese. Si aggiunga a ciò, che il re, se bambino, o malato, o vecchio, è re in un modo molto precario, di guisa che padroni del potere sono o gli amministratori degli affari pubblici, o i più prossimi parenti. Senza dire dei casi in cui il sovrano dedito ai vizi, governi tutte le cose secondo il capriccio di qualche favorita o di qualche cinedo. « Avevo sentito dire, dice Orsine (cfr. 2 Curtius X, 1), che una volta in Asia regnarono le donne; ma quello che è cosa nuova è che regni un castrato ».

§ 6. — È indubitato, inoltre, che un governo ha corso più spesso pericolo per colpa dei cittadini che

dei nemici esterni. Rari sono infatti i buoni. Perciò colui al quale è stato conferito tutto il supremo potere, avrà timore più dei cittadini che dei nemici e si studierà quindi di guardarsi da loro più che di provvedere al loro bene; e di tendere agguati, specialmente a quelli che per sapienza o ricchezza, son i più insigni e i più potenti.

§ 7. — A questo aggiungasi che i re temono più di quello che amino i loro figli, e ciò quanto più essi riescono nell'arte della guerra e della pace e sono per le loro virtù accetti al popolo. Perciò cercano di dare loro un'educazione che tolga ogni causa di timore. Cosa nella quale son molto ben serviti dai loro familiari, i quali avranno tutta la cura di manipolarsi un successore da poter facilmente aggirare.

§ 8. — Da ciò avviene che il sovrano è tanto meno *sui juris*, padrone di sè, e la condizione perciò dei sudditi tanto più misera, quanto più assolutamente il potere e il diritto supremo è affidato ad un medesimo individuo. È necessario adunque, per bene stabilire un governo monarchico, di porre solidi fondamenti su cui riposi la sicurezza del sovrano e la pace del popolo; in maniera che il sovrano più sicuro di sè, sia quello che più è preoccupato del bene dei sudditi. Ora, quali siano queste fondamentali condizioni della monarchia, lo dirò prima in poche parole, per farne poi una sistematica trattazione.

§ 9. — Bisogna prima di tutto fondare e fortificare una o più città, in cui tutti i cittadini, indistintamente, godano dei medesimi diritti. A questa condizione, tuttavia, che ciascuna abbia per la propria e per la comune difesa, un certo numero di cittadini. Quella città che non potrà far ciò, sarà tenuta in dipendenza di altre, sotto determinate condizioni.

§ 10. — L'esercito deve essere composto, senza eccezione, di soli cittadini. Bisogna adunque che tutti abbiano delle armi e che nessuno abbia il diritto di cittadinanza, se non dopo aver avuta un'istruzione militare ed essersi impegnato di continuarla in epoche

determinate. Le milizie formate da ciascuna famiglia saranno divise in legioni e coorti, delle quali non potrà esser eletto comandante se non chi avrà certe nozioni di strategia. I capi delle legioni saranno eletti a vita, ma quelli delle milizie formate da ciascuna famiglia, solo in tempo di guerra: per un anno, senza facoltà di proroga e di rielezione. Questi capitani devono esser eletti dai consiglieri del re (di essi parleremo al § 15 e segg.) o dagli ex consiglieri.

§ 11. — Tutti gli abitanti, cittadini o campagnoli, devon esser divisi per *famiglie* e queste distinte mediante nome o insegna speciale. Tutti i loro figli saranno ammessi nel numero dei cittadini ed il loro nome iscritto nel registro della *famiglia*. Appena avranno raggiunto l'età da portare le armi e da comprendere il loro dovere. Eccettuati gl'infami per qualche delitto, o i muti, o i pazzi, o i servi addetti alle mansioni più basse.

§ 12. — I campi e tutto il suolo e, s'è possibile, le case stesse devon esser di dominio pubblico, cioè di quello che è il depositario del diritto dello Stato. Questo affiderà il suolo etc. a cittadini, contadini, mediante annuo affitto. Così tutti i sudditi saranno esenti, in tempo di pace, da ogni contribuzione straordinaria. Del reddito percepito, una parte sarà impiegata pei bisogni dello Stato, un'altra per l'uso domestico del sovrano. Poichè in tempo di pace è necessario fortificare la città per la guerra e preparare navi e tutti gli altri mezzi di difesa.

§ 13. — Essendo il re scelto da una determinata famiglia, nessuno avrà il titolo di nobiltà se non i suoi discendenti, i quali, mediante insegne reali, saranno distinte dalla loro e dalle altre famiglie.

§ 14. — Sarà interdetto ai nobili di sesso maschile, parenti del sovrano in terzo o quarto grado, di contrarre matrimonio. Se avranno figli, questi saranno considerati come illegittimi, esclusi da ogni dignità e dall'eredità stessa dei loro parenti, che passerà al sovrano.

§ 15. — I consiglieri che son i più vicini al sovrano ed i secondi in dignità, devono esser numerosi ed eletti esclusivamente tra i cittadini, tre, quattro, cinque da ogni famiglia (se le famiglie non son più di seicento) e costituiranno insieme uno dei membri del Consiglio del re. L'elezione non sarà a vita, ma per tre, quattro o cinque anni, di guisa che ogni anno un terzo, o un quarto, o un quinto del Consiglio venga rinnovato. In essa, tuttavia, bisognerà provvedere che ogni famiglia dia almeno un consigliere pratico nella scienza del diritto.

§ 16. — Questa elezione deve esser fatta dal re. A lui, in un'epoca determinata, ogni famiglia presenterà i nomi di tutti i suoi membri che han raggiunto l'età di 50 anni e che regolarmente sono stati eletti candidati per questa carica; il re poi sceglierà. Ma nell'anno in cui il giureconsulto di una famiglia dovrà succedere a un altro, si presenteranno al re solo le liste dei giureconsulti.

I consiglieri che hanno esercitato il loro ministero per tutto il tempo stabilito, non possono essere riconfermati, nè iscritti sulle liste degli eleggibili, se non dopo cinque anni o più.

Il motivo per cui è necessario che ogni anno si elegga un membro di qualche *famiglia* è che il Consiglio non sia composto ora di novizi inesperti, ora di veterani pieni di esperienza; cosa che sarebbe inevitabile se tutti scadessero di carica ad un tempo. Invece se si elegge ogni anno un membro di ogni famiglia, i novizi non saranno che il quinto, il quarto o tutt'al più il terzo del Consiglio.

Se il re sarà impedito da affari o da qualunque altro motivo d'occuparsi di questa elezione, gli stessi consiglieri eleggeranno i nuovi colleghi per un certo tempo, finchè il re o ne elegga altri o confermi quelli che il Consiglio ha scelto.

§ 17. — Il primo ufficio del Consiglio è di difendere i diritti fondamentali del governo, di discutere sui pubblici affari, affinchè il re sappia quali sono i decreti

da promulgare per il pubblico bene. Così non sarà permesso al sovrano di stabilir nulla senza aver prima sentito il parer del Consiglio. Che se questo, come spesso avviene, non sarà concorde e si combatteránno opinioni contrarie, non bisognerà portar la cosa molto in lungo, ma dopo aver discusso la questione due o tre volte, si dovranno sottoporre le diverse opinioni contrarie al giudizio del re, come spiegheremo al § 25 di questo capitolo.

§ 18. — Sarà, inoltre, ufficio del Consiglio di promulgare le istituzioni o i decreti del Re, tutelare l'esecuzione delle leggi, sopraintendere all'amministrazione dello Stato, come farebbero i vicarî del re.

§ 19. — I cittadini non avranno accesso al Re se non per intermediazione del Consiglio a cui dovranno rimettersi tutte le lettere, le suppliche indirizzate al sovrano. Così neppure gli ambasciatori potranno aver udienza dal re, se non per l'intercessione del Consiglio. Se il re è assolutamente da considerare come l'anima dello Stato, il Consiglio rappresenterà come i sensi esterni, mediante i quali questa mente conosce le condizioni dello Stato e si determina a far ciò che crede meglio.

§ 20. — La cura dell'educazione dei figli del re spetta al Consiglio e parimenti la tutela, nel caso che il successore sia un bambino o un giovanetto. Tuttavia, perchè il Consiglio, durante il periodo di tutela, non si trovi senza sovrano, sarà necessario di eleggere tra i nobili più anziani, un vicerè finchè il legittimo successore sia atto al governo.

§ 21. — Candidati al Consiglio devono essere solo quelli che ben conoscono la forma, le basi, le costituzioni dello Stato. Quelli che poi aspirano al posto di giureconsulti dovranno conoscere non solo l'organizzazione del loro Stato, ma quelle anche degli altri con cui si abbia qualche relazione. Potranno essere iscritti nelle schede degli eleggibili solo quelli che avranno raggiunto i cinquant'anni e saranno stati esenti da ogni condanna infamante.

§ 22. — Nessuna decisione sarà presa dal Consiglio riguardante gli affari di Stato, se non presente tutti i suoi membri. Che se qualcuno o per malattia o per altro motivo non potrà assistere alle sedute, dovrà mandare in sua vece un altro membro della sua *famiglia* che sia già stato consigliere o iscritto nella lista degli eleggibili. Se non ottempererà a questa prescrizione di guisa che il Consiglio per la sua assenza sia costretto a rinviare di giorno in giorno una discussione, verrà punito con una forte multa. Ma questo, s'intende, quando ci son da trattare questioni generali: quali la guerra, la pace, l'abrogazione e l'istituzione di qualche legge, qualche trattato di commercio etc. Che se si tratta di discussioni relative a una o ad un'altra città, o da ricever suppliche o cose simili, basta che sia presente la maggioranza.

§ 23. — Affinchè l'uguaglianza regni tra le varie famiglie in tutto; per proporre, parlare etc. bisognerà che ciascuna abbia il suo turno, di guisa che presieda ora l'una ora l'altra successivamente nelle diverse sessioni, e che la prima di una sessione sia l'ultima nella seguente.

Tra i membri di una stessa famiglia avrà il diritto di precedenza quello che prima sarà stato eletto.

§ 24. — Il Consiglio sarà convocato almeno quattro volte all'anno, affinchè possa esigere dai funzionari il rendiconto della loro amministrazione, e per conoscere la situazione delle cose e vedere se c'è da prendere qualche nuova deliberazione. Certo sembrerà impossibile che un sì grande numero di cittadini possa continuamente attendere ai pubblici affari. Per questo, siccome bisogna che essi siano trattati senza interruzione, si eleggeranno nel Consiglio cinquanta membri o più, incaricati di sostituire l'Assemblea nell'intervallo delle sessioni. Essi si riuniranno in una sala, più vicina che sia possibile, al palazzo reale, per prendersi cura giorno per giorno dell'erario, della città, delle fortificazioni, dell'educazione dei principi e di tutte le funzioni del Consiglio che già enumerammo, con

questa riserva però, che non potranno occuparsi di questioni di cui non si sia ancora trattato.

§ 25. — Riunito il Consiglio, prima che venga fatta alcuna proposta, cinque o sei giureconsulti della famiglia che in quella sessione ha la precedenza si presenteranno al re per consegnargli le suppliche e le lettere inviategli, per esporgli la situazione generale e infine per apprender da lui quello che egli vuole sia proposto al Consiglio. Ciò fatto, ritorneranno nell'Assemblea, le comunicheranno gli ordini del sovrano e allora il primo consigliere aprirà la discussione. Se la questione sembrerà di qualche importanza non si raccoglieranno subito i suffragi, ma si differirà la votazione per quanto la necessità della cosa permetterà. Scioltasi l'Assemblea, nel tempo determinato, i consiglieri di ciascuna famiglia potranno discutere separatamente l'affare in questione e, se loro parrà di grave momento, potranno consultare altri cittadini ex-consiglieri o candidati al consiglio. Se nel tempo fissato non si saranno potuti mettere d'accordo, questa famiglia sarà esclusa dal voto, perchè ciascuna famiglia non può dare più di un solo suffragio. Nel caso contrario il giureconsulto della famiglia, dopo aver formulato il parere su cui tutti i suoi membri sono stati d'accordo lo presenterà al Consiglio e così per l'altre famiglie. Se dopo di aver sentite le ragioni in favore di ciascuna opinione, il Consiglio a maggioranza, crederà bene di esaminar di nuovo la questione, l'Assemblea si discioglierà per la seconda volta per un tempo determinato, durante il quale ogni famiglia dovrà pronunziare il suo parere decisivo.

Allora infine, presente tutta l'Assemblea, raccolti tutti i voti, sarà dichiarato nullo quel progetto che non avrà avuto almeno cento voti. Gli altri, dai giureconsulti che intervennero all'Assemblea, saranno presentati al re, e questi, sentite le ragioni di ambo le parti, sceglierà il partito che gli sembrerà migliore... Allora i giureconsulti si ritireranno, ritorneranno nel Consiglio ed aspetteranno l'epoca nella quale il re ha

stabilito di comunicare il partito che egli ha scelto e ciò che si debba fare.

§ 26. — Per l'amministrazione della giustizia, si formerà un Consiglio di soli giureconsulti con l'ufficio di dirimere le questioni e condannare i colpevoli. Con questa condizione però: che le loro sentenze dovranno essere approvate dai membri che suppliscono alla grande Assemblea, i quali si assicureranno della regolare procedura dei processi e della loro imparzialità; che se la parte la quale ha perduto la causa, potrà mostrare che un giudice è stato corrotto dalla parte avversa, o che aveva per essa motivi d'indulgenza e di odio per la parte condannata, o che c'è stata infine qualche irregolarità di procedura, si dovrà annullare e rinviare il processo. Ma queste condizioni forse non potranno esser messe in pratica da coloro che istituito un processo, più che di argomenti, si servono di torture per convincere l'accusato.

Ma veramente io non parlo d'altra forma di giustizia che di quella la quale s'accorda col migliore regime di uno Stato.

§ 27. — I giudici dovranno esser molti e di numero dispari; 61 ad esempio o 51 al meno. Ogni famiglia non potrà eleggerne più di uno, nè a vita. Ogni anno un certo numero di giudici si dovrà ritirare per esser sostituito da ugual numero di giudici scelti dalle altre famiglie e che abbiano raggiunto l'età di 40 anni.

§ 28. — In questo Consiglio non si potrà pronunziare nessuna sentenza, se tutti i giudici non sono presenti. Che se qualcuno per malattia o per altro motivo non potrà intervenire per lungo tempo, dovrà eleggersi un altro giudice che lo sostituisca. La votazione sarà a scrutinio segreto.

§ 29. — Gli emolumenti pei membri di questo e dell'altro consiglio dovranno essere ricavati dai beni dei condannati a morte e anche da quelli dei cittadini colpiti da qualche ammenda pecuniaria. Inoltre in ogni causa civile sarà prelevato a spese del perditore una

quota proporzionata all'ammontare complessivo della causa che andrà a beneficio dei due Consigli.

§ 30. — In ogni città ci saranno altri Consigli a questo subordinati. I loro membri non saranno eletti a vita, ma ogni anno ne verrà scelto un certo numero esclusivamente dalle famiglie di quella città. Ma non credo utile dilungarmi in questi particolari.

§ 31. — L'esercito non dovrà aver paga in tempo di pace; in tempo di guerra dovranno avere una paga giornaliera soltanto i cittadini bisognosi. I generali e gli altri ufficiali delle coorti non dovranno aspettare altro emolumento dalla guerra che il bottino nemico.

§ 32. — Se uno straniero sposerà la figlia di un cittadino, i suoi figli avranno il diritto di cittadinanza, e saranno iscritti nel registro della famiglia della madre. Quelli poi che son nati da genitori stranieri potranno acquistare il diritto di cittadinanza mediante una somma determinata presso i Chiliarchi di una famiglia e farsi iscrivere nel registro di quella. E quand'anche i Chiliarchi per avidità di danaro ammettano uno straniero nel numero dei cittadini, mediante una somma inferiore a quella legale, nessun danno può venirne allo Stato; poichè è sempre bene trovar dei mezzi per accrescere il numero dei cittadini e avere grande affluenza di popolazione. Ma quelli che non sono iscritti nel registro dei cittadini, è giusto che almeno in tempo di guerra compensino la loro inazione con qualche tributo allo Stato.

§ 33. — Gli ambasciatori che in tempo di pace sono mandati presso gli altri Stati, dovranno essere eletti solamente fra i nobili, e dovranno esser mantenuti dall'erario pubblico, non dal patrimonio del Re.

§ 34. — I cortigiani e i domestici del Re, i quali sono pagati dal suo tesoro privato, dovranno essere esclusi da ogni carica e da ogni ufficio. Io dico espressamente quelli pagati dal tesoro del Re; affinchè non si confondano con le guardie di corte le quali non dovranno essere che cittadini di sentinella alla casa reale.

§ 35. — Non si deve dichiarar guerra se non in vista della pace, cosicchè cessata la guerra, si discioglierà l'esercito. Quando adunque per diritto di guerra saranno state prese delle città e soggiogato il nemico, invece di mettervi delle guarnigioni si dovrà concedere al nemico, fatta la pace, il potere di riscattarle; oppure, se per la loro posizione temibile, sarà pericoloso lasciarle dietro di sè, bisognerà distruggerle interamente e trasportare gli abitanti altrove.

§ 36. — Sarà proibito al Re di sposare una straniera; la sua sposa dovrà essere una sua parente o una concittadina; con questa condizione, tuttavia, che se sposa una concittadina, i parenti più prossimi della sua moglie non possano occupare nessuna carica.

§ 37. — Il regno deve essere indivisibile. Se il Re ha più figli, il maggiorenne sarà il successore. Non si dovrà permettere in nessun modo che il regno sia diviso tra più membri, nè che sia lasciato a più d'uno, e molto meno che il Re ne dia una parte in dote ad una figlia. Non si deve concedere in nessun modo che le donne possano aver parte nell'eredità del regno.

§ 38. — Se il sovrano muore senza figli maschi, gli succederà il prossimo parente, a meno che abbia sposata una straniera, ch'egli non voglia ripudiare.

§ 39. — Per quel che riguarda i cittadini è chiaro (pel § 5 cap. III) che ognuno è obbligato ad obbedire ad ogni comando del sovrano o agli editti promulgati dal gran Consiglio (vedi per questo punto i §§ 18-19 del pres. cap.) anche se li reputa assurdissimi, e che può esser costretto con la forza a far ciò. Questi i fondamenti sui quali il governo monarchico deve esser fondato per essere stabile; in che maniera poi, dimostreremo nel seguente capitolo.

§ 40. — Riguardo alla religione nè sono da eriger templi a spese delle città, nè sono da stabilir leggi riguardanti le private opinioni, a meno che non siano sediziose e scalzino le fondamenta dello Stato. Quelli adunque a cui è concesso l'esercizio pubblico della loro religione, se vogliono un tempio, lo costruiscano

a spese loro. Il Re poi avrà nel proprio palazzo, una chiesa per praticarvi la religione alla quale egli appartiene.

Capitolo VII

§ 1. — Esposte le condizioni fondamentali del governo monarchico; comincio ora a darne una sistematica dimostrazione. Qui bisogna notare prima di tutto una cosa; che cioè non ripugna alla pratica il fatto che le leggi siano così solidamente costituite da non poter essere abolite dal Sovrano.

I Persiani veneravano i loro re come dei, eppure a questi non era concesso il diritto di revocare le leggi una volta stabilite. Come chiaramente appare dal cap. V di *Daniele,* in nessun luogo, ch'io sappia, un monarca è eletto in una maniera così assoluta, da non esser vincolato da alcuna condizione. Ed in ciò non c'è cosa che ripugni alla ragione o all'obbedienza assoluta dovuta al sovrano, poichè i fondamenti dello Stato devon considerarsi come gli eterni decreti del re; di guisa che i suoi ministri gli *ubbidiscono* anche quando si rifiutano di eseguire i suoi comandi, qualora questi siano contrari alle basi dello Stato. L'esempio di Ulisse ci spiega bene la cosa. Ed invero i compagni suoi non eseguiron i suoi ordini quando, avendolo legato all'albero della nave, mentre l'animo suo era ammaliato dal canto delle sirene, si rifiutarono di scioglierlo malgrado i suoi ordini e le sue minaccie? Poi egli li ringraziò di aver ubbidito alle sue *prime intenzioni* e ciò gli viene ascritto a saggezza. Così i re sull'esempio di Ulisse sogliono istituire giudici che amministrino la giustizia, e non abbian riguardi a nessuno, neppure allo stesso sovrano se per caso comanda cosa contro le leggi fondamentali dello Stato. I Re infatti non sono dei, ma uomini soggetti spesso agli incantamenti delle sirene; perciò se tutto dovesse dipendere dall'incostante volontà di un solo individuo niente ci sarebbe di fisso. Per conseguenza,

affinchè un governo monarchico sia stabile, bisogna che tutto avvenga secondo il solo decreto del re, cioè che ogni legge sia, rappresenti l'espressa volontà del sovrano; il che non vuol dire che ogni comando del re sia legge (vedi per ciò gli artic. 3-5-6 del preced. cap.).

§ 2. — Bisogna in secondo luogo, che nello stabilire le leggi fondamentali dello Stato, si considerino le passioni umane. Non basta aver mostrato cio che bisogna fare, ma sopra tutto vedere quello che si possa fare, perchè gli uomini o che le passioni o la ragione li spinga, abbiano delle regole stabili e fisse. Che se il diritto dello Stato o la libertà pubblica fosse fondata solo sul debole appoggio delle leggi, non soltanto non ci sarebbe nessuna garanzia di sicurezza pei cittadini (come mostrammo nell'articolo 3 del cap. prec.), ma lo Stato stesso sarebbe sul pendio della sua rovina. Non c'è invero condizione più misera di quella di uno Stato ottimamente costituito che comincia a vacillare; a meno che d'un sol colpo non cada in servitù; il che è impossibile. Perciò sarà meglio pei sudditi trasferire assolutamente il loro diritto nelle mani di un solo, che stipular tra loro vane ed inefficaci condizioni di libertà e preparar così la via della servitù ai loro discendenti. Ma se riuscirò a dimostrare che i fondamenti della monarchia quali ho indicato nel precedente capitolo sono solidi e che non possono esser distrutti che da un'insurrezione armata della maggioranza e se avrò mostrato ch'essi assicuran la pace e la sicurezza al popolo ed al re, e l'avrò desunti dall'osservazione della natura umana, nessuno potrà dubitare ch'essi non siano veri ed eccellenti (per quanto risulta dal § 9 del cap. III e dai §§ 3-8 del cap. prec.). E ch'essi siano siffatti, brevemente dimostrerò.

§ 3. — Che il dovere di chi tiene il governo sia quello di tener sempre presente lo stato e la condizione della sovranità e di vegliare pel bene comune e di far ciò che è utile al più gran numero di sudditi, nessuno potrà contestare. Ma siccome un uomo solo non può veder tutto nè aver sempre lo spirito pre-

sente e pronto alla meditazione e siccome d'altronde le malattie, la vecchiezza etc. possono spesso impedirlo dall'occuparsi dei pubblici affari, è necessario che il monarca abbia dei consiglieri che conoscano la situazione delle cose, lo aiutino di consigli e talvolta lo suppliscano, in maniera tale però che un solo spirito diriga sempre il corpo dello Stato.

§ 4. — Ora, siccome la natura umana è siffatta che ogni individuo cerca, con tutto il suo ardore, il suo interesse particolare, e considera come leggi più giuste quelle che favoriscono la conservazione e l'accrescimento dei suoi beni, e in tanto difende la causa altrui in quanto crede di fare il proprio interesse, è necessario scegliere per Consiglieri quelli in cui i privati interessi dipendano dal bene e dalla pace pubblica. Perciò è chiaro che se si sceglierà un certo numero di consiglieri in ciascuna classe di cittadini, ciò che in un'Assemblea siffatta avrà ottenuto il più grande suffragio, sarà la cosa più utile alla maggioranza dei sudditi. E benchè questo Consiglio, essendo composto di un gran numero di cittadini, dovrà necessariamente contenere in sè anche molti membri di poca levatura, tuttavia è certo che ogni individuo è sempre abbastanza abile ed assennato quando si tratta di affari che egli ha sempre con grande passione trattati. Perciò se non si eleggeranno altri che quelli che avranno esercitato onoratamente la loro industria fino all'età di cinquant'anni, si avranno certamente membri capaci di dar pareri su ciò che concerne i loro affari. Specialmente se, per cose di maggior importanza, si darà anche il tempo da pensarci su.

Aggiungasi inoltre che non è detto che anche una Assemblea poco numerosa non possa contenere uomini men che mediocri. Anzi, ne contiene di più, appunto perchè allora ognuno si sforza di aver colleghi tardi e deficienti da poter aggirare, cosa che non avviene nelle grandi Assemblee.

§ 5. — D'altra parte è certo che ognuno ama di più governare che essere governato. Nessuno infatti di

propria volontà, come dice Sallustio, cede il comando ad un altro. Perciò l'intera moltitudine giammai cederebbe il suo diritto a pochi individui o ad un solo, se essa potesse in se stessa trovare una via d'accordo e se non nascessero sedizioni dalle controversie che spesso sorgono nelle grandi Assemblee. Per questo la moltitudine trasferisce nelle mani del re solamente ciò che non può ritenere nelle proprie mani, cioè il dirimere le controversie ed il disbrigo degli affari. Così avviene spesso che si elegge un re per causa della guerra, poichè veramente con un re la guerra si fa più felicemente. Cionondimeno è grande sciocchezza rendersi schiavi durante la pace, per condurre più felicemente una guerra; se pure la pace è possibile in uno Stato nel quale il potere supremo è stato trasferito in un solo individuo unicamente in vista della guerra. Dove conseguentemente, cioè solo in guerra, quest'individuo può mostrare la sua forza e tuttociò che gli altri guadagnano a concentrare il potere in lui. Al contrario la democrazia ha questo di particolare, che la sua buona costituzione vale più in pace che in guerra. Ma per qualunque motivo venga eletto un re, non può conoscere, come abbiamo detto, egli solo quello che è utile allo Stato. Perciò, come abbiamo mostrato nel paragrafo precedente, occorre ch'egli abbia molti consiglieri. Ora siccome non si può ammettere che nella deliberazione di un affare vi sia cosa che sfugga a così grande numero, avviene che tra i pareri del Consiglio sottomessi al re mai si potrà trovare alcuno che non sia veramente utile al bene pubblico. E così, siccome il bene pubblico è la suprema legge, o il supremo diritto del re, avviene che suo diritto è solo di scegliere una tra l'opinioni presentate dal Consiglio, e non di decretare contro il parere dell'intera Assemblea (cfr. art. 25 del cap. preced.). Ma se tutti i pareri proposti nel Consiglio si dovessero presentare al re, potrebbe avvenire che questi favorisse sempre le piccole città che hanno minori suffragi. Perchè nonostante che sia stabilito per

legge dell'Assemblea che i progetti siano presentati senza indicazione dei loro autori, non si potrà mai guardarsi abbastanza che non ne trasparisca qualche cosa. Perciò bisognerà stabilire che tutti i progetti, i quali non abbiano ottenuto cento voti per lo meno, siano considerati come nulli. E le città più grandi dovranno sostenere questa legge colla più grande energia.

§ 6. — Sarebbe questo il luogo, s'io non cercassi di esser breve, di mostrare tutti i grandi vantaggi di questo Consiglio; uno tuttavia ne mostrerò di grandissima importanza: ed è che non c'è eccitamento maggiore alla virtù di questa comune speranza di poter salire ai più grandi onori. Tutti infatti, come mostrammo nell'Etica, siamo stimolati dall'amor proprio.

§ 7. — Che la maggior parte di un'Assemblea siffatta non abbia alcun piacere di far guerre, ma sia sempre animata dal desiderio di pace è cosa indubitabile. Poichè oltre che la guerra pone i cittadini in pericolo di perdere i loro beni e la loro libertà, richiede nuove spese e fa sì che i figli e parenti dei cittadini, occupati in tempo di pace negli affari domestici, siano costretti ad applicarsi alle armi e ad andare in campo donde nient'altro se non gratuite ferite possono riportare. Poichè come dicemmo nell'artic. 30 del preced. cap. l'esercito non riceve alcuna paga, e (cfr. artic. 10 del medesimo cap.) è formato di soli cittadini.

§ 8. — Un'altra condizione importantissima per il mantenimento della pace e della concordia, è che nessun cittadino possegga beni immobili. (cfr. artic. 12 del cap. preced.). Per questo tutti avranno a temere ugualmente dalla guerra.

Tutti si daranno al commercio in vista di guadagno e si faran prestiti tra loro, purchè, come presso gli antichi Ateniesi, sia proibito di prestare ad interesse a persona che non faccia parte dello Stato. Così tutti i cittadini si occuperanno di affari talmente connessi gli uni agli altri, che non potranno andar bene se non mediante reciproca fiducia. Per questo la maggior

parte del Consiglio sarà sempre preoccupata dai comuni interessi e dal desiderio di pace. Poichè appunto (cfr. artic. 4 del pres. cap.) ciascuno in tanto difende e tutela la causa altrui, in quanto crede di fare il proprio interesse.

§ 9. — Che nessuno possa così pensare a corrompere l'Assemblea, è anche indubitato. Poichè anche se si riesce a corrompere uno o due dei consiglieri, non si fa niente, dato che è nulla ogni deliberazione che non abbia avuto almeno cento voti.

§ 10. — E che inoltre il numero dei membri di questo Consiglio una volta stabilito, non possa diminuire, si vede se consideriamo le comuni passioni degli uomini. Tutti sono stimolati infatti dall'amor proprio, e nessuno c'è, di sana costituzione, che non speri di non arrivare alla più tarda vecchiaia. Ora se facciamo il calcolo di quelli che han raggiunto l'età di 50 o 60 anni e del numero dei membri del Consiglio che ogni anno viene eletto, vediamo che non c'è nessuno dei cittadini, atti alle armi, che non speri di poter salire alla dignità di consigliere. Perciò tutti difenderanno con tutte le forze loro l'integrità dell'assemblea. È da notare infatti che la sua corruzione è facile a prevenire quando non si attacchi a poco a poco. Ora siccome lo scegliere un membro del Consiglio da ciascuna famiglia suscita meno gelosie che il concedere questo diritto a poche o l'escluderne alcune, avverrà (per l'artic. 15 del cap. preced.) che il numero dei consiglieri non diminuirà, a meno che non se ne sopprima d'un colpo un terzo, un quarto o un quinto, cosa esorbitante e perciò difficile ad avvenire. Parimente non c'è da temere alcun ritardo o negligenza nell'elezione perchè, come abbiamo visto nell'artic. 16 del preced. cap., questa vien fatta in mancanza del Re, dal Consiglio stesso.

§ 11. — Il re, adunque, o spinto dal timore della moltitudine o per amicarsi la più gran parte di popolo armato o che la generosità d'animo l'induca a vegliare per il pubblico bene, confermerà sempre il parere che

avrà avuto voti maggiori; cioè (per l'artic. 5 del preced. cap.) che più sarà utile alla maggior parte dei cittadini. Quando poi gli saranno presentate opinioni differenti, cercherà se è possibile, di metterle d'accordo, per contentar tutti, cosa cui egli mirerà con tutto l'animo suo per mostrare tanto in pace che in guerra il vantaggio che deriva dalla concentrazione dei poteri. Così il re, tanto più sarà padrone di sè, e tanto più potere avrà, quanto maggiormente cercherà il pubblico bene.

§ 12. — Poichè esso, da solo, non può rattenere tutti mediante il timore; la sua potenza si appoggia, come abbiamo detto, sul numero dei soldati e specialmente sul loro valore e sulla loro fedeltà; virtù che non mancan mai quando c'è il bisogno che li tenga uniti. Di qui avviene che i re sogliono più eccitare che contenere i soldati, più dissimulare i loro vizi che le loro virtù; e cerchino, in vista del dominio e per opprimere i potenti, di prendere i peggiori soggetti e colmarli di danaro e di favori etc. Affinchè adunque i cittadini siano il primo oggetto dell'attenzione del re e affinchè essi siano di *proprio* diritto, cioè padroni di sè, per quanto comporta la condizione sociale e l'equità, occorre che l'esercito sia composto di soli cittadini che faranno poi parte del Consiglio. Al contrario arrolare mercenari per cui la guerra è un mercato e che hanno speciale importanza nelle discordie e nelle sedizioni, è come gettare il seme di una eterna guerra.

§ 13. — La ragione per cui i Consiglieri non devono essere eletti a vita, ma per tre, quattro o cinque anni al più, appare chiara tanto dall'artic. 7, che dall'artic. 9 del pres. cap. Se fossero eletti a vita, oltre che una gran parte di cittadini non potrebbe sperare questo onore (donde nascerebbe disuguaglianza e quindi sedizioni care e proprie a re avidi di dominio) avverrebbe che i consiglieri, non temendo successori, si prenderebbero grandi licenze in ogni cosa, senza che il re si possa opporre loro. Poichè quanto più saranno

invisi al popolo, tanto più si accosteranno al sovrano e si faranno suoi adulatori. Anzi, a questo riguardo, la durata di cinque anni sembra troppo lunga, poichè non è impossibile in questo tempo riuscire a corrompere gran parte del Consiglio, per quanto numeroso esso sia. Perciò sarà precauzione più efficace, rinnovare ogni anno due membri di ogni famiglia (se ne sono stati scelti cinque) eccettuato l'anno in cui il giureconsulto di una famiglia scada di carica.

§ 14. — Nessun re così potrà ripromettersi tanta sicurezza quanto il re di questo nostro Stato. Poichè, oltrechè i re cadono appena che l'armata più non li difende, è certo che il più grande pericolo è rappresentato per loro da quelli che loro son più vicini.

Quanto meno di numero e perciò quanto più potenti saranno i consiglieri, tanto più il re correrà rischio che gli tolgano il potere per darlo ad un altro. Niente atterrì di più David, che il vedere il suo ministro Achitophel abbracciare il partito di Absalon. Si aggiunga che, quando l'autorità è concentrata nelle mani di un solo, è più facile trasferirla in altre mani. È così che due semplici soldati si proposero di fare un imperatore e lo fecero. Tralascio poi le arti e le astuzie dei consiglieri, a fine di non essere oggetto d'invidia pel sovrano naturalmente geloso di quelli che sono troppo in vista. Nessuno che legga le storie può ignorare che spesso la fedeltà è stata quella che ha perduto i consiglieri del Re e che perciò per guardarsi, occorre loro, essere piuttosto astuti che fedeli. Ma se i consiglieri sono talmente numerosi da non poter mettersi d'accordo per uno stesso delitto, e se sono uguali tra loro e non stanno in carica più di quattro anni, non possono essere pericolosi per il re a meno che egli non tenti di toglier loro la libertà ed offender così tutti i cittadini. Poichè (come bene osserva Perezio), un potere dispotico è molto pericoloso per il sovrano e odioso ai sudditi e contrario, come provano innumerevoli esempi, a tutte le istituzioni divine ed umane.

§ 15. — Oltre a questo mostrammo nel capitolo precedente altre condizioni fondamentali donde risulta sicurezza per il re e pace e libertà per i cittadini; cose che svilupperò a suo tempo. Io ho voluto prima di tutto mostrare ciò che riguarda il supremo Consiglio essendo esso d'importanza capitale. Ora riprenderò a trattare il resto nell'ordine di già tracciato.

§ 16. — È fuor di dubbio che i cittadini sono tanto più potenti e conseguentemente tanto più padroni di sè, quante maggiori città e maggiormente fortificate essi hanno. Infatti quanto più è sicuro il luogo che abitano, tanto meglio possono difendere la loro libertà e tanto meno temere i nemici esterni o interni. Certo è che gli uomini tanto più vegliano alla propria sicurezza quanto più sono ricchi e potenti. Quelle città che han bisogno, per conservarsi, della potenza altrui, non hanno un diritto uguale a quello di chi le protegge. Esse in quanto hanno bisogno d'altri, in tanto appartengono al diritto altrui; poichè il diritto, come mostrammo nel cap. II, è definito dalla potenza.

§ 17. — Per questa ragione appunto, cioè affinchè i cittadini rimangano di proprio diritto, cioè liberi e padroni di sè, è necessario che l'esercito sia composto di soli cittadini.

Infatti un uomo armato è maggiormente *sui iuris*, di un uomo inerme (cfr. artic. 12 del pres. cap.). Perciò è trasferire assolutamente il proprio diritto, abbandonandosi alla buona fede di un altro il confidargli le fortificazioni delle città. A questo si aggiunga l'avarizia che è principale movente degli uomini. È impossibile arruolare mercenari senza grandi spese e senza che i cittadini debbano sopportare queste imposte, necessarie per il mantenimento di una milizia oziosa. C'è poi bisogno di dimostrare che i comandanti dell'intero esercito o di parte di esso non debbano essere eletti per più di un anno, salvo casi di necessità? Questo è dimostrato dalla storia tanto sacra che profana; ed anche la ragione conduce a ciò. Evidentemente è come una totale cessione del potere quando si dà ad uno

tempo e modo di acquistarsi gloria militare e di inalzarsi perciò al di sopra del sovrano o di legare a sè l'esercito con favori, liberalità e con tutte le arti dei condottieri smaniosi di dominio. Infine è per la maggior sicurezza dello Stato che ho aggiunto anche questa condizione: che i capi dell'esercito debbano essere scelti tra i consiglieri o gli ex-consiglieri del re; tra i cittadini cioè pervenuti a quell'età in cui più si amano le vecchie istituzioni che le pericolose innovazioni.

§ 18. — Ho detto che bisogna dividere la cittadinanza in *famiglie* e tra esse scegliere un numero uguale di consiglieri, di guisa che le città più grandi in proporzione ne abbiano di più e possano, com'è giusto, aver un numero maggiore di suffragi. Poichè la potenza dello Stato e conseguentemente il suo diritto deve esser misurata dal numero dei cittadini. Nè io vedo per conservar tra essi una certa uguaglianza, altro mezzo migliore; dato che gli uomini sono così fatti che amano di esser sempre uniti alla loro stirpe e di contradistinguersi dalle altre.

§ 19. — Nello stato di natura, il suolo, e tutto ciò che ad esso inerisce, sì da non poter esser nascosto o trasportato, costituisce ciò che l'uomo meno può rivendicare per sè e far suo. Il suolo perciò e tutti i beni immobili saranno proprietà dello Stato; di tutta la comunità cioè, o di colui al quale tutti han ceduto il potere di rivendicare il loro diritto (di proprietà); conseguentemente il suolo e tutto ciò che ad esso aderisce, deve aver tanto valore pei cittadini, quanta è la loro necessità d'aver dimora fissa e i mezzi per difendere il loro diritto e la comune libertà. Del resto abbiamo rilevato nel § 8 di questo cap. i vantaggi provenienti allo Stato da questo sistema di proprietà.

§ 20. — Affinchè (cosa necessarissima in uno Stato) sia rispettata l'uguaglianza dei cittadini, occorre che nessuno, se non i figli del sovrano, abbia il diritto di nobiltà. Però, se si concedesse loro di poter sposare, il numero dei nobili diverrebbe esorbitante e gravoso

non solo, ma pericoloso per il re e per tutti. Quelli infatti che vivono nell' ozio inclinano al male e molte volte appunto, per causa della nobiltà, i sovrani sono stati indotti alla guerra. Poichè essi, circondati da un gran numero di nobili, son più sicuri in guerra che in pace. Ma tralascio questi particolari, noti come quelli accennati agl'artic. 15-27 del preced. cap. I punti principali di questo cap. sono stati dimostrati, il resto è evidente di per sè.

§ 21. — Che numerosi debban esser i giudici affinchè la loro maggioranza non possa esser corrotta, e che la votazione debba esser segreta, e debbano avere un compenso e un diritto di vacazione, sono principî indiscutibili per tutti. Pure l' usanza generale è che i giudici abbiano uno stipendio annuale; donde avviene che non si curan di sbrigar le questioni le quali così non finiscono mai. Inoltre nei paesi ove la confisca dei beni va a favore del re, avviene spesso che si tenga di mira più l' ammontare delle ricchezze che il diritto e la verità e che d' ogni parte vengano delazioni ed i ricchi sian riguardati come oggetto di preda. Abuso grave e intollerabile che, scusato talvolta dalle necessità della guerra, rimane poi anche in tempo di pace. Al contrario, quando i giudici sono stabiliti per due anni al più, la loro avarizia è frenata dal timore dei successori. Per non dire di quest' altra condizione che i giudici non potendo avere beni stabili, e dovendo affidarli ai loro concittadini, saranno costretti, per provvedere al loro bene, a non fare loro torto, specialmente se i giudici, come abbiamo detto, sono molti.

§ 22. — Abbiamo detto che la milizia non deve avere nessuna paga; la maggior sua ricompensa infatti è la libertà. Così nello stato di natura, solo per la libertà ciascuno cerca di difendersi, senz' altra ricompensa del suo valore, che di potere essere padrone di sè. Ora tutti i cittadini insieme fusi nell' ordinamento sociale, sono da considerare come un uomo nello stato di natura; sì che prendendo le armi per la difesa della società essi non fanno che provvedere al proprio

bene. Al contrario i consiglieri, giudici, pretori, sono incaricati più del bene altrui che del proprio. È logico perciò che abbiano un compenso. Soggiungo inoltre che nella guerra non ci può essere stimolo più nobile e più grande che la prospettiva della libertà. Se invece si reclutasse una sola parte di cittadini, bisognerebbe assegnar loro una paga; un' altra conseguenza sarebbe che il Re dovrebbe arruolare di necessità (come mostrammo nell' art. 12 di questo capitolo) i cittadini più adatti alle armi, e verrebbe così dato il privilegio nello Stato ad uomini che non conoscono che la guerra e che in pace, per l' ozio eccessivo, si corrompono e che infine, per bisogno, non pensano ad altro che a guerre, rapine, e a discordie civili. Di guisa che una monarchia così costituita sarebbe, in effetto, uno Stato di guerra dove i soldati soli son liberi, il resto schiavi.

§ 23. — Quello che dicemmo all' art. 32 del preced. cap. riguardo al diritto di cittadinanza degli stranieri, credo che sia evidente di per se stesso.

Così credo che nessuno metta in dubbio che i parenti del Re debbano star lontano da lui, ed occuparsi non in affari di guerra ma di pace dai quali derivi onore ad essi e tranquillità allo Stato. Benchè neppur questo sia sembrata precauzione sufficiente ai tiranni turchi, i quali si son fatti dovere di religione di uccidere tutti i lori fratelli. Nè c' è da meravigliarsene. Poichè quanto più assolutamente il diritto dello Stato è concentrato in un solo individuo, tanto più è facile (come mostrammo nell' art. 14 di questo cap.) il tramandarlo dall' uno all' altro. Ma la monarchia come noi l' abbiamo concepita senza cioè soldati mercenari, indubbiamente darà al Re tutte le garanzie di sicurezza.

§ 24. — Così nessun dubbio può sorgere riguardo agli art. 34-35 del preced. cap. che il Re non debba sposare una straniera; è facile darne d'altre parte una dimostrazione. Poichè oltre al fatto che due Stati, sebbene alleati, sono tuttavia in una condizione di ostilità (cfr. art. 14 cap. III) bisogna guardarsi che le guerre non

siano provocate da interessi dinastici. E siccome le controversie e le dissensioni nascono specialmente in quella società che è prodotta dal matrimonio e siccome inoltre le questioni fra due Stati si dirimono con la guerra, avviene che è pericolosissimo per uno Stato stringere stretti rapporti con un altro. Di ciò troviamo un fatale esempio nella scrittura. Morto Salomone che aveva sposato la figlia del Re d'Egitto, il suo figlio Rohoboam mosse un' infelice guerra a Susacos Re d'Egitto e fu vinto e sottomesso. Così il matrimonio di Luigi XIV Re di Francia, con la figlia di Filippo IV fu causa di una nuova guerra; e così tanti altri esempi si potrebbero trovare nella storia.

§ 25. — La forma dello Stato, come abbiamo detto, deve restare sempre la stessa. Per conseguenza uno solo deve essere il Re e dello stesso sesso, e indivisibile il governo.

Così al § 13 del preced. cap. abbiamo detto che di diritto succede al re il figlio maggiore e, in mancanza di prole, il suo parente più vicino; appunto perchè l'elezione del re fatta dalla moltitudine deve avere, se è possibile, un carattere d'eternità. Altrimenti di necessità avverrebbe che il sommo potere ritornerebbe alla moltitudine; mutamento radicale e perciò pericolosissimo. Quelli poi che pretendono che il re, per il fatto che è signore, e tiene il potere, per diritto assoluto, possa trasmetterlo a chi gli pare e scegliersi un successore, e che il figlio del re è *di diritto* erede del governo, sbagliano assolutamente. La volontà del sovrano infatti ha forza di diritto, finchè egli tiene in mano la spada dello Stato; appunto perchè il diritto è definito dalla sola potenza. Il re adunque può sì abdicare al trono, ma non trasmetterlo ad un altro, se non mediante il consenso del popolo o almeno della parte più potente di esso.

Per capire ciò più chiaramente bisogna considerare che i figli sono eredi dei loro genitori, non in virtù del diritto naturale, ma del diritto civile.

È la sola forza dello Stato, che tutela e garantisce la proprietà di ciascuno. Ora lo stesso potere che rende

valido l'atto di ciascuno circa i propri beni, è quello che rende valida la volontà del testatore anche dopo la sua morte; finchè dura lo Stato. Ed appunto ciascuno nell'ordine civile conserva anche dopo morte il diritto che aveva in vita, appunto perchè, come dicemmo, non mediante il proprio potere, ma solo mediante la potenza dello Stato, che è eterna, egli è padrone di disporre dei propri beni. Ma riguardo al re il caso è diverso. La volontà del re in sostanza è lo stesso diritto civile; il re è lo Stato; e quando esso muore, muore, per così dire, anche lo Stato.

Si ritorna allo stato di natura e il potere sovrano ritorna alla moltitudine, che, per questo, può fare nuove leggi e abrogare le vecchie. È evidente perciò che, *di diritto,* non può succedere al sovrano se non quello che il popolo ha eletto, o, come era nella teocrazia degli Ebrei, quello che Dio ha eletto mediante la voce di un profeta. Alla stessa conclusione si arriva considerando che la spada o il diritto del sovrano non è in effetto che la volontà del popolo, e che gli uomini, dotati di ragione, mai rinunziano al loro diritto, al punto da perdere il loro carattere di uomini e da esser trattati come greggi. Ma non merita insistere più a lungo.

§ 26. — Quanto alla religione il diritto di venerar dio non può esser trasferito ad alcuno. Ma di questo abbiamo trattato e a lungo negli ultimi cap. del nostro Tr. teol. pol. ed è inutile tornarvi sopra. Con ciò credo di aver mostrato chiaramente, sebbene brevemente, le condizioni fondamentali del miglior governo monarchico. Chiunque vorrà riguardarle nell'insieme e con accurata attenzione, ne scorgerà subito la coerenza, sì da aver l'idea di uno Stato perfettamente omogeneo.

Mi resta da avvertire che io ho qui avuto in mente un governo monarchico costituito da un popolo libero: il solo a cui queste istituzioni possono esser utili.

Poichè un popolo avvezzo ad un'altra forma di governo non potrà senza pericolo di dissolvimento, di-

struggere le fondamenta già stabilite e cambiare tutta la struttura del governo.

§ 27. — Queste cose che abbiamo detto desteranno forse il riso a coloro che restringono solamente alla plebe quei vizi che son comuni a tutti i mortali e che sostengono che il popolo è incapace di moderazione, che diviene pericoloso quando cessa di temere, e che, o serve con bassezza o domina con insolenza, che non conosce la verità, manca di criterio, ecc. Ma tutti gli uomini hanno una stessa natura. Ciò che c'inganna è il differente grado di cultura e di cognizioni. Così avviene che quando due individui fanno una stessa cosa diciamo che questa era permessa all'uno e all'altro no, non perchè ci sia una differenza nell'azione, ma solo in quelli che la compiono. D'altra parte la superbia è propria dei dominatori; se gli uomini s'inorgogliscono persino di onori concessi per un anno, cosa avverrà dei nobili che conservano per sempre il loro grado di distinzione? È che la loro arroganza è rivestita di fasto, di lusso, di prodigalità, come di un certo accordo di vizi e di una certa dotta ignoranza ed elegante turpitudine; di guisa che quei vizi i quali, riguardati in particolare, appunto perchè si notano di più, appaiono sozzi e turpi, sembrano in essi, a giudizio degli ignoranti, ammissibili e decenti. Che l'uomo del volgo sia incapace di moderazione e che diventi pericoloso quando cessa d'aver paura, ne convengo; non è facile infatti congiungere insieme la libertà e la schiavitù. D'altra parte non c'è da meravigliarsi che la plebe resti estranea alla verità e che manchi di discernimento quando i principali affari di Stato si fanno a sua insaputa e quando essa deve fare delle congetture su quei pochi che non possono essere celati. Astenersi dal giudicare è una virtù molto rara e però voler fare tutto all'insaputa dei cittadini e non volere che essi giudichino male e interpretino tutto al peggio, è il colmo della sciocchezza. Che se la plebe sapesse moderarsi e fosse capace di non giudicare affrettatamente ciò che essa poco conosce e di

apprezzare giustamente una cosa dai pochi elementi conosciuti, essa sarebbe fatta più per governare che per essere governata.

Ma, come abbiamo detto, tutti sono della stessa natura, tutti s'inorgogliscono del dominio e diventano oltracotanti quando cessano d'aver paura e da per tutto la verità spesso trova ostacolo nei ribelli e nei deboli, specialmente là dove un solo o pochi regnano avendo di mira, non il diritto o la verità, ma l'accumulare ricchezze.

§ 28. — Quanto ai soldati mercenari si sa che, assuefatti alla disciplina militare, avvezzi alle privazioni, sogliono disprezzare la turba dei cittadini come inferiore a loro. Ma che questo non sia causa di debolezza per uno Stato, nessuno che abbia mente sana potrà negarlo. Tutti quelli che meglio possono giudicare converranno che lo Stato più saldo è quello che cerca difendere i suoi possedimenti senza ambire possedimenti stranieri e che si sforza in tutti i modi di evitare la guerra e di mantenere la pace.

§ 29. — Del resto convengo che i disegni di un siffatto governo, difficilmente possono essere tenuti nascosti, ma tutti converranno con me che è meglio gli onesti disegni di uno Stato conosciuti dal nemico che perverse macchinazioni di un tiranno all'insaputa dei cittadini. Quelli che possono trattare in segreto gli affari di Stato, che hanno cioè il potere assoluto in mano, come tendono insidie al nemico in guerra, le tendono ai cittadini in pace. Che il silenzio è spesso utile ad un governo, nessuno può negarlo; ma non è detto che senza di esso un governo non possa sussistere. Confidare assolutamente lo Stato ad un solo individuo e conservare la libertà è impossibile; ed è perciò sciocchezza voler schivare un piccolo danno con un male peggiore. Ma qui ritorna l'eterno argomento di quelli che aspirano al governo assoluto, che interessa sommamente allo Stato che gli affari si trattino segretamente; ed altri discorsi simili i quali quanto più sono giustificati dalla utilità pubblica, tanto più derivano da spirito di schiavitù.

§ 30. — Infine, sebbene nessuno Stato, ch'io sappia, sia stato fondato sulle condizioni che ho esposto, potrei mostrare tuttavia con l'esperienza che se guardiamo le cause che conservano uno Stato e quelle che lo distruggono, la forma di monarchia fin qui descritta è la miglior possibile. Ma per far ciò dovrei forse annoiare i lettori. Tuttavia non posso tralasciare un esempio che mi sembra degno di ricordo. Ed è quello degli Aragonesi che, stretti da singolare fedeltà verso il loro re, seppero con uguale costanza conservare inviolate le loro istituzioni. Essi appena ebbero scosso il giogo dei Mori risolvettero di eleggere un re; ma non trovandosi d'accordo sulle condizioni di questa scelta, risolvettero di consultare il Sommo Pontefice. Questi mostrandosi in questa occasione vicario di Cristo, li rimproverò che senza profittare dell'esempio degli Ebrei, domandassero così ostinatamente un re. Poi consigliò loro, in caso che non volessero cambiare parere, di non eleggere un re, se non dopo avere stabilite le istituzioni giuste e conformi al carattere nazionale; ma soprattutto raccomandò loro di stabilire un Consiglio supremo che fosse di contrappeso ai regi poteri (come gli Efori a Sparta) per dirimere le liti che potessero nascere tra re e cittadini. Gli Aragonesi attenendosi a questo consiglio, stabilirono quelle leggi che loro sembravano più giuste e dettero loro come interprete, cioè come giudice supremo, non un re ma un'Assemblea detta dei diciassette, di cui il presidente si chiama *El iustiza* (Il Giustizia). Questi e il consiglio dei diciassette eletti a vita non mediante suffragio ma a sorte, hanno il diritto assoluto di revocare qualunque sentenza contro un cittadino pronunziata dagli altri consigli sia civili che ecclesiastici e dallo stesso re; dimodochè qualunque cittadino ha il diritto di chiamare dinanzi a questo tribunale lo stesso re. I diciassette ebbero inoltre un tempo il diritto di eleggere e di deporre il re; ma dopo molti anni Don Pedro detto Pugnale, a forza di intrighi, di elargizioni, di promesse, di ogni sorta di favoritismi tanto

fece da fare abolire questo diritto (ottenuto il quale, si dice, che si tagliò, in presenza a tutti, la mano col pugnale, ò, cosa più verosimile, si ferì dicendo che non senza spargere sangue reale i sudditi potrebbero eleggere un re). Tuttavia posero questa condizione: di poter prendere le armi contro qualsiasi violenza di chiunque volesse impadronirsi del potere a loro danno, anche contro il re ed il futuro principe ereditario, se occorresse. Così con questa condizione più che abolire corressero il diritto anteriore, poichè, come abbiamo mostrato ai §§ 5 e 6 del cap. IV, non è in nome del diritto civile, ma in nome del diritto di guerra che un re può esser privato del potere e che è permesso ai sudditi respinger la forza con la forza. Oltre a queste, gli Aragonesi stabilirono anche altre condizioni ma non han che fare col nostro scopo. Queste istituzioni stabilite, col consentimento di tutti, rimasero inviolate per un incredibile spazio di tempo con una fedeltà reciproca del re verso i sudditi e di questi verso il re. Ma dopo che il regno di Castiglia passò in eredità a Ferdinando che per primo fu detto il cattolico, questa libertà degli Aragonesi cominciò ad essere odiosa ai Castigliani e fecero di tutto per indurre Ferdinando ad abolire quei diritti. Ma egli non avvezzo ancora al potere assoluto, e non avendo audacia di tentare alcuna novità, così rispose ai consiglieri: — Io ho ricevuto il regno di Aragona con le condizioni che voi sapete e giurai di osservarle religiosamente, ora è cosa inumana mancare alla parola data; inoltre sono convinto che il mio trono non sarà stabile se non offre uguale sicurezza al sovrano ed ai sudditi, di guisa che nè il re abbia predominio sui sudditi nè viceversa. Poichè se l'una delle due parti si fa più potente, la parte più debole non solo si sforzerà di ricuperare l'antica uguaglianza, ma ancora per il risentimento del danno subìto, cercherà di danneggiare l'altra e di qui verrà la rovina o dell'una o dell'altra o di ambedue. — Sagge parole che mai io potrei ammirare abbastanza, se fossero state dette da

un re abituato a comandare a schiavi e non ad uomini liberi.

Conservarono così gli Aragonesi la loro libertà, se non per diritto, per grazia dei re, fino a Filippo II che li asservì se non con minore crudeltà, certo con migliore successo delle Provincie-Unite. E benchè sembri che Filippo II abbia ristabilito le cose come prima, gli Aragonesi tuttavia (i più per compiacere ai potenti, altri per paura), non conservarono di libertà che un vano nome e vane usanze.

§ 31. — Concludiamo adunque che un popolo non può sotto un re conservare ampia libertà, se non provvede che la potenza del monarca sia dalla sua determinata e col suo aiuto mantenuta. Questo l'unico criterio che ho seguito nello stabilire le condizioni fondamentali della monarchia.

Capitolo VIII

§ 1. — Ed ora resta a vedere la costituzione del governo aristocratico. Chiamiamo aristocrazia quella costituzione che è retta non da uno ma da più cittadini eletti dal popolo, cittadini che d'ora innanzi chiameremo *patrizi*. Ho detto espressamente: da un certo numero di cittadini *eletto*. Poichè è questa appunto la differenza principale tra la monarchia e l'aristocrazia; che cioè in questa il diritto al governo viene da elezione, nell'altra invece come da un diritto innato o acquisito per sorte. Così sebbene tutti i cittadini possano entrare nel numero dei patrizi, siccome questo diritto non è ereditario nè può esser tramandato ad altri per virtù di legge, lo Stato non cessa di essere aristocratico dal momento che nessuno, se non espressamente eletto, può entrare nel patriziato.

Ora siccome lo Stato correrà rischio di esser diviso in due o più fazioni se il governo è nelle mani di due o tre o quattro patrizi solamente, e siccome d'altra parte le fazioni sono tanto più deboli, quanto mag-

giore è il numero dei governanti, occorrerà affinchè l'aristocrazia sia stabile, tener conto della grandezza dello Stato, per determinare un *minimum* di patrizi.

§ 2. — Possiamo stabilire che per uno Stato di mediocre grandezza bastano cento cittadini eminenti, investiti dei supremi poteri e conseguentemente del diritto di eleggersi successori dopo morte.

Ma siccome evidentemente costoro cercheranno con ogni sforzo i loro successori tra i loro figli e parenti, avverrà che il supremo potere resterà sempre nelle mani di coloro che la sorte ha fatto figli o parenti dei patrizi.

E siccome tra cento individui che la sorte ha innalzato agli onori, spesso appena due o tre si trovano di qualità superiori, il governo non sarà nelle mani di cento, ma di due o tre che trascineranno il resto e che, secondo la comune tendenza dell'umana natura, cercheranno di aprirsi la via alla monarchia.

Per conseguenza in uno Stato, che per la sua estensione richiede almeno cento uomini eminenti bisognerà, fatto un buon calcolo, deferire il potere a cinquemila patrizi almeno.

Così non sarà impossibile trovare cento individui veramente superiori, supposto che su cinquanta persone che aspirano ed ottengono cariche onorifiche se ne trovi sempre una veramente meritevole, senza dir di quelli che cercano di emulare i migliori e che, sotto questo riguardo, sono ugualmente degni di ottenere il potere.

§ 3. — Succede spessissimo che i patrizi appartengano ad una sola città: la capitale che dà il nome allo Stato o alla repubblica, come si è visto a Roma, Genova, Venezia etc.

La repubblica olandese al contrario trae il suo nome da tutta la regione ed è per questo che i sudditi godono di più grande libertà! Ma prima di determinare le condizioni fondamentali dell'aristocrazia, dobbiamo considerare la notevole differenza che passa tra il potere confidato ad un solo individuo e quello di un'As-

semblea sufficientemente numerosa. Prima di tutto la potenza di un solo individuo è sempre sproporzionata al peso di un intero Stato (come vedemmo al § 5 del cap. VI) e questo inconveniente non esiste per un'Assemblea sufficientemente numerosa. Poichè se tale veramente viene riconosciuta vuol dire che è bastante a reggere il peso dello Stato. Così, mentre il re ha sempre bisogno di Consiglieri, un'Assemblea può farne a meno. Secondariamente mentre i re sono mortali, l'Assemblee sono eterne e per conseguenza la potenza dello Stato una volta confidata ad esse non ritorna mai alla moltitudine; e questo non avviene nella monarchia come mostrammo al § 25 del preced. cap. In terzo luogo il governo di un re è sempre precario o per minorità o malattia o vecchiaia, o simili altre accidentalità, mentre il potere di un'Assemblea è sempre uno e sempre lo stesso. In quarto luogo la volontà di un solo individuo è variabile, incostante; e siccome il diritto di una monarchia consiste nella volontà esplicita del re, avviene (come mostrammo al § 1 del preced. cap.) che lo Stato sia retto da questa volontà variabile che non coincide col diritto stesso. Perciò concludo che il governo di un'Assemblea è governo assoluto, o almeno il più vicino ad esso; perchè, se governo assoluto c'è, è quello che risiede nelle mani di un intero popolo.

§ 4. — Tuttavia siccome il potere in uno Stato aristocratico non ritorna mai (come dicemmo) alla moltitudine, non avendo essa potere deliberativo (chè il diritto è la volontà dei patrizi) il governo aristocratico deve esser considerato come un vero e proprio governo assoluto. In modo che quando si tratta di porne le basi bisogna fondarsi unicamente sulla volontà dell'Assemblea dei patrizi e non già sulla vigilanza della moltitudine che non ha diritto deliberativo nè di suffragio.

Ciò che in pratica fa che questo governo non sia assoluto, è che, essendo il popolo causa di timore pei governanti, riesce per questo motivo ad ottenere da loro

qualche diritto; se non per legge esplicita, come per una tacita rivendicazione.

§ 5. — È dunque evidente che la migliore condizione per un governo aristocratico, è d' esser, quanto più è possibile, assoluto; di temere cioè il meno possibile la moltitudine e di non concederle altra libertà, se non quella che deriva necessariamente dalla costituzione dello Stato. Libertà che da allora in poi non è tanto diritto del popolo, quanto diritto dell' intero Stato, rivendicato e conservato dai soli patrizi. A questa condizione soltanto avremo l' accordo della teoria con la pratica. Come risulta dal capitolo precedente e come del resto è di per se stesso evidente.

È chiaro infatti che il governo tanto meno sarà proprietà dei patrizi, quanto più saranno i diritti rivendicati dal popolo; come accade nella bassa Germania con le confederazioni artigiane *(gilden)*.

§ 6. — Nè c' è da temere, dato che il potere appartiene esclusivamente all'Assemblea dei patrizi, alcun pericolo di schiavitù. Poichè quello che determina in effetto la volontà d' una Assemblea sufficientemente numerosa, non sono le passioni ma la ragione. Le passioni infatti pongon gl' individui gli uni contro gli altri, e non c' è che il desiderio delle cose giuste o che tali sembrino, che possa farli concordare in un medesimo volere.

§ 7. — Il punto capitale adunque nello stabilir le basi di un governo aristocratico, sta nel fondarlo unicamente sulla volontà e sulla potenza dell'Assemblea suprema. In maniera che questa, quanto più è possibile, sia padrona di se stessa e non abbia da temere il popolo. Ma per raggiunger questo fine, bisogna ricordarci quali sono nella monarchia le condizioni della pace dello Stato; condizioni che son proprie di essa ed estranee quindi alla aristocrazia. Che se riusciamo a sostituirne delle equivalenti e conformi al governo aristocratico, sarà eliminata ogni causa di sedizione ed avremo un assetto di pace non meno che nella monarchia. Condizioni di benessere che saranno tanto maggiori, quanto

più l'aristocrazia si avvicina al governo assoluto. E questo senza pericolo alcuno per la pace e per la libertà, (cfr. §§ 3-6 del pres. cap.).

Quanto maggiore è infatti il diritto del potere supremo e la conformità dello Stato alle esigenze della ragione (cfr. § 5 del cap. III), tanto più adatto esso è a conservar la pace e la libertà.

Ed ora riprendiamo le questioni del capitolo VI § 9 per rigettare le istituzioni incompatibili con l'aristocrazia, ed esporre quelle che le si convengono.

§ 8. — Non c'è dubbio, prima di tutto, che occorra fondare e fortificare una città o più; fortificare la capitale dello Stato e le città della frontiera. È chiaro che la città la quale è a capo dello Stato e di questo possiede come il diritto supremo, debba esser anche più forte delle altre.

Quanto al resto poi è affatto inutile, in questa forma di governo, dividere gli abitanti in famiglie.

§ 9. — Riguardo all'esercito, siccome nel governo aristocratico non tra tutti i cittadini, ma solo tra i patrizi va ricercata l'uguaglianza, e siccome la loro potenza è più grande di quella del popolo, avviene che l'istituzione di un esercito composto unicamente di cittadini, con esclusione di stranieri, non deriva necessariamente dalle leggi di questo governo. Ciò che è indispensabile, è che nessuno possa entrare nel numero dei patrizi se non conosce profondamente l'arte militare. Alcuni arrivano a sostenere che i cittadini non debbano far parte dell'esercito; ma questa è un'esagerazione assurda. Perchè, oltre che la paga data ai cittadini resta nello Stato (mentre va perduta quella data agli stranieri), escludere i cittadini dall'esercito è alterare la più grande forza dello Stato.

Non è infatti indiscutibile che sono quelli che combattono per le loro case e per i loro beni che mostrano un singolare valore? Perciò concludo che è anche un errore volere scegliere i generali, i tribuni, i centurioni fra i patrizi soltanto. Come potrete trovare virtù militari là dove togliete ogni speranza di

gloria e d'onore? D'altra parte proibire ai patrizi d'arruolare eserciti stranieri quando le circostanze lo richiedono, o per propria difesa o per reprimere sedizioni o per altro motivo è una misura sconsiderata e assurda e contraria al diritto sovrano dei patrizi (cfr. gl'artic. 3-4-5 del presente cap.).

Del resto il generale d'un corpo d'armata o dell'intero esercito deve essere eletto soltanto per il tempo della guerra e unicamente tra i patrizi; nè deve avere il comando che per un anno al più; nè potrà essere riconfermato nè rieletto. Questa legge necessaria nella monarchia, lo è ancor più nel governo aristocratico. In effetto, come abbiamo detto, benchè sia più facile trasferire il comando da un individuo ad un altro che da un'Assemblea libera ad un solo individuo, tuttavia avviene spesso che i patrizi siano oppressi dai loro generali; il che è di grande danno per la repubblica.

Quando un monarca viene spodestato cambia non il governo ma il tiranno; ma in una aristocrazia, quando c'è un despota, lo Stato è rovesciato e i principali cittadini cadono in rovina; Roma ne ha dato gli esempi più disastrosi.

I motivi per cui abbiamo detto che in una monarchia l'esercito non deve esser pagato, non esistono più nel governo aristocratico. Perchè essendo i sudditi eliminati dal Consiglio dello Stato e privati del diritto di suffragio, devono essere considerati come stranieri e perciò le condizioni del loro arruolamento nell'esercito non devono essere meno favorevoli. Nè c'è da temere che si abbiano per gli stranieri delle preferenze.

Sarà anche prudenza, affinchè ciascuno non sia, come di solito, giudice parziale delle proprie azioni, che i patrizi fissino una remunerazione per il servizio militare.

§ 10. — Per questa stessa ragione, che tutti i sudditi, eccettuati i patrizi, sono stranieri non può farsi senza pericolo capitale per lo Stato: che i campi, le case e il suolo siano di proprietà pubblica e vengano affittati

agli abitanti, mediante un annuo tributo. Perchè i sudditi, non avendo parte al governo dello Stato, non mancheranno in caso di pericolo di lasciare le città, quando sia loro permesso di trasportare dove vorranno i beni che avranno tra mano. Perciò i campi e i terreni non saranno affittati, ma venduti ai sudditi, a questa condizione tuttavia che essi devolgano al tesoro tutti gli anni, una parte del loro raccolto come si fa in Olanda.

§ 11. — Ed ora passo alla organizzazione dell'Assemblea suprema. S'è visto all'art. 2 del pres. capitolo che per uno Stato di mediocre estensione devono essere i membri di essa circa 5000 e bisogna perciò provvedere che questo numero invece di calare cresca in proporzione dell'ingrandimento dello Stato. Inoltre bisogna cercare che si mantenga, per quanto è possibile, l'uguaglianza tra i patrizi e che il disbrigo degli affari nell'Assemblea avvenga con la massima prontezza. Infine che la potenza dei patrizi o dell'Assemblea sia più grande di quella della moltitudine, senza che tuttavia essa abbia a soffrirne danno.

§ 12. — Ma per ottenere il primo di questi risultati si oppone una grave difficoltà: l'invidia. Gli uomini, come abbiamo detto, son per natura nemici, e benchè siano uniti dalle istituzioni sociali, restano tuttavia come la natura li ha fatti. Questo spiega perchè i governi democratici diventino aristocratici e questi poi monarchici. Io son persuaso che la maggior parte dei governi aristocratici sono stati un tempo democrazie. Un certo numero di individui va in cerca di nuove dimore; le trova e le coltiva; fin qui il diritto di governare è uguale per tutti, poichè nessuno volentieri dona ad un altro tal diritto. Ma benchè ognuno trovi giusto d'avere, rispetto al suo vicino, lo stesso diritto che questo rispetto a lui, nessuno trova giusto che gli stranieri venuti a stabilirsi nel suo paese, abbiano uguali diritti nel seno a quello Stato che egli ha costituito per sè, con grandi fatiche e a prezzo del proprio sangue. Ora gli stranieri stessi che non son venuti

per partecipare alle faccende pubbliche, ma per i loro interessi particolari, riconoscono la loro inferiorità e sono perciò sodisfatti se vien loro accordato di poter unicamente attendere con sicurezza ai loro interessi.

Frattanto la popolazione, per l'affluenza degli stranieri aumenta; a poco a poco questi prendono le usanze della nazione di guisa che non si distinguon più, se non per il fatto che essi non prendono parte ai pubblici poteri. Ora mentre cresce il numero degli stranieri, quello dei cittadini diminuisce di giorno in giorno. Varie sono le cause: alcune famiglie si estinguono, altre vengono cacciate, la maggior parte per il cattivo andamento dei loro affari privati trascurano la cosa pubblica, nel mentre che un piccolo numero di cittadini potenti non mira che allo scopo di dominare da solo. È così che di grado in grado, il governo cade nelle mani di alcuni e poi d'un solo individuo. Ecco alcune delle cause che distruggono i governi. Molte altre ne potrei enumerare; ma siccome sono assai comuni, le tralascio, per esporre con ordine sistematico quelle leggi che per un governo aristocratico, devono essere garanzia di stabilità.

§ 13. — La prima è quella che determina il rapporto tra il numero dei patrizi e la popolazione generale dello Stato. Questo rapporto (secondo l'artic. 1 del pres. cap.) deve esser tale che il loro numero cresca in ragione dell'accrescimento della popolazione.

Abbiamo visto (all'artic. 2 del pres. cap.) che bisogna avere un patrizio ogni cinquanta individui per lo meno. Del resto il numero dei patrizi (per l'artic. 1 del pres. cap.) potrebbe esser maggiore senza che la forma del governo fosse alterata; chè il pericolo comincia anzi quando il loro numero è molto ristretto.

Nondimeno, appena verrà il momento, mostrerò le ragioni per cui bisogna cercare che la sopradetta regola sia rispettata.

§ 14. — I patrizi saranno scelti tra certe famiglie soltanto e in certi luoghi. Ma stabilire ciò mediante una legge espressa, sarebbe pericoloso. Poichè oltre

che spesso alcune famiglie si estinguono e che pare un certo disonore l'essere esclusi, ripugna alla forma del governo di cui parliamo, che la dignità patrizia vi sia ereditaria (per l'artic. 1 del pres. cap.). D'altra parte voler impedire ai patrizi di eleggere i loro figli e i loro parenti, sì che il potere non si perpetui in qualche famiglia, è cosa impossibile e parimente assurda come mostrerò più avanti al § 39. Purchè adunque i patrizi non abbiano questo privilegio per legge espressa e che gli altri cittadini non ne siano esclusi (parlo di quelli nati nello Stato, che ne parlan la lingua, che non hanno sposato straniere, che non son disonorati, e non sono servi o non hanno altra mansione servile come mercanti di vino, di birra etc.), lo Stato conserverà la sua forma e il rapporto tra patrizi e popolo potrà esser sempre conservato.

§ 15. — Che se si stabilisce inoltre per legge che nessuno possa esser eletto prima di una certa età, non avverrà mai che il potere si concentri in un piccolo numero di famiglie. Occorre adunque una legge che interdica di iscriver nella lista degli eleggibili, chi non abbia trent'anni compiuti.

§ 16. — In terzo luogo si dovrà stabilire che tutti i patrizi in certe epoche si adunino in un luogo determinato della città e che ogni assente, il quale non sia stato impedito da malattia o da qualche servizio pubblico, sia colpito da una forte multa, altrimenti la maggior parte trascurerebbe gli affari pubblici, per occuparsi dei suoi.

§ 17. — Ufficio di quest'Assemblea è di fare e abrogare le leggi, scegliere i patrizi e tutti i funzionari dello Stato. È impossibile infatti che un corpo che, come la nostra Assemblea, ha il diritto supremo, possa cedere a chi si voglia il potere di fare e abrogare le leggi; sarebbe abbandonare il proprio diritto e porlo nelle mani di colui a cui donasse tal potere; perchè, avere anche per un sol giorno il potere di fare e abrogare le leggi, vuol dire esser in grado di cambiare tutta l'organizzazione dello Stato. La stessa cosa non è

invece per l'amministrazione degli affari quotidiani dei quali l'Assemblea può alleggerirsi per qualche tempo, senza perder niente del suo diritto supremo. Aggiungiamo anche che se i funzionari fossero eletti da altri e non dall'Assemblea, questa verrebbe ad essere Assemblea di patrizi non più, ma di pupilli.

§ 18. — Ci son dei popoli che danno all'Assemblea un capo o principe talvolta a vita come a Venezia, talvolta temporaneo come a Genova; ma le precauzioni con cui ciò si fa mostrano che questa elezione può porre lo Stato in grande pericolo. È fuor di dubbio infatti che il governo si avvicina allora a quello monarchico. Però quello che si sa della storia di questi popoli, fa pensare che prima della istituzione dell'Assemblea patrizia essi avessero una specie di re sotto il nome di capo o doge. E per conseguenza l'istituzione d'un capo dell'Assemblea, può esser necessario bisogno di quelle nazioni, ma non del governo aristocratico considerato in se stesso.

§ 19. — Frattanto, siccome il potere sovrano risiede nell'intera Assemblea e non in ciascuno dei suoi membri, (chè altrimenti essa non sarebbe che un'accozzaglia disordinata) è necessario che i patrizi siano dalle leggi così strettamente legati tra di loro da formare come un sol corpo retto da un'anima sola. Ora le leggi sono di per se stesse barriere facili a rompersi, quando sopra tutto gli uomini incaricati della loro conservazione sono quegli stessi che possono violarle e che son costretti unicamente a stare a freno per la paura della pena. C'è dunque qui un enorme circolo vizioso; per cui dobbiamo cercare un mezzo di garantire la costituzione dell'Assemblea e le leggi dello Stato, di guisa tuttavia che tra i patrizi regni la maggior uguaglianza possibile.

§ 20. — Ora siccome l'istituzione di un capo, che avrebbe anche il diritto di suffragio nell'Assemblea, porta necessariamente seco una grande disuguaglianza (poichè se si istituisce bisogna dargli il potere necessario per adempiere alla sua funzione) non credo che si possa

fare cosa più utile al bene comune dell' istituire una seconda Assemblea formata da un certo numero di patrizi, unicamente incaricata di sorvegliare alla inviolabilità delle leggi statali, in ciò che riguarda i Corpi deliberanti ed i pubblici funzionari. Essa avrà di conseguenza il diritto di citare in giudizio e di condannare qualunque funzionario che abbia mancato al suo dovere. Io darò ai membri di questa seconda Assemblea il nome di *Sindaci*.

§ 21. — I sindaci devono essere eletti a vita. Chè se fossero eletti temporaneamente in modo da poter essere chiamati ad altre funzioni cadremmo nell' inconveniente additato già all' articolo 19 di questo capitolo. Ma affinchè il troppo lungo dominio non ecciti il loro orgoglio, si stabilirà che nessuno possa esser sindaco se non all' età di 60 anni e dopo aver occupata la carica di senatore, di cui parlerò in seguito.

§ 22. — Il numero dei sindaci sarà facilmente determinato, considerando il rapporto tra loro e i patrizi e tra questi e il popolo. Ora i patrizi non possono governare se il loro numero non è al di sopra d' un minimum determinato. Bisognerà adunque che i sindaci stiano ai patrizi come questi al numero dei sudditi cioè (per l' art. 13 di questo cap.) nel rapporto di 1 a 50.

§ 23. — Inoltre, affinchè il loro Consiglio possa adempiere al suo ufficio con sicurezza, bisognerà porre a sua disposizione una parte dell' esercito a cui darà comandi a suo piacimento.

§ 24. — Non ci sarà per i sindaci e in generale per i funzionari un trattamento fisso, ma solo emolumenti così combinati ch' essi non possano male amministrare lo Stato se non con loro grave danno. È giusto da una parte accordare ai pubblici funzionari una ricompensa, chè essi soli s' occupano degli affari pubblici e vegliano alla sicurezza dello Stato, mentre la maggior parte degli abitanti non s' occupa che dei loro affari; ma è anche vero d' altra parte (come mostrammo all' artic. 4 del capit. VII) che nessuno si cura degli interessi altrui, se non in quanto crede di provvedere

ai propri; e perciò le cose devono esser così disposte che i funzionari tanto più provvedano al loro bene, quanto più cercano il bene di tutti.

§ 25. — Ecco adunque l'emolumento dei sindaci, cui ufficio è, ripeto, di vegliare alla conservazione delle leggi dello Stato. Ogni padre di famiglia ch'abita nello Stato, pagherà annualmente ai sindaci, una piccola somma; un quarto d'oncia di argento, per esempio; questo sarà un mezzo per vedere il numero della popolazione e il rapporto tra essa ed i patrizi. Inoltre ogni patrizio, appena eletto, pagherà ai sindaci una somma considerevole; per esempio venti o venticinque libbre d'argento. Andranno inoltre a loro beneficio: I le ammende pecuniarie dei patrizi assenti (di coloro cioè che saranno mancati alla convocazione dell'Assemblea); II una parte dei beni dei funzionari colpevoli che, dal tribunale dei sindaci, siano stati condannati ad una ammenda o alla confisca. Affinchè il Consiglio dei sindaci conservi sempre il numero normale dei suoi membri, bisognerà presentar, prima delle altre, questa questione ogni volta che l'assemblea generale si riunirà. Se i sindaci non si daran cura di ciò, toccherà al presidente del Senato (di cui parleremo) di avvertir l'Assemblea di esigere dal presidente dei sindaci stessi, ragione del suo silenzio. In caso che il presidente del Senato ciò non faccia, la cosa spetterà al presidente dei giudici o ad un patrizio qualsiasi. Perchè la legge che interdice ai cittadini ancora troppo giovani di far parte dell'Assemblea sia rispettata, occorre stabilire che tutti i cittadini arrivati a trent'anni e che han quindi diritto al governo, s'iscrivano in presenza dei sindaci in un apposito registro, e ricevano da questi magistrati, mediante determinata retribuzione, un distintivo della dignità loro conferita. Compita questa formalità, potranno portare il loro distintivo onorifico. Parimente una legge proibirà a qualsiasi patrizio d'eleggere qualsiasi cittadino che non sia iscritto nel sopradetto registro, e ciò sotto una severa punizione. Inoltre nessuno avrà la facoltà di rinunziare

alla carica che gli sia conferita per elezione. Infine, affinchè tutte le leggi fondamentali dello Stato restino inviolate, si stabilirà che se qualcuno nell'Assemblea proporrà cosa contraria ad esse: come di prolungare ad esempio il comando di un generale, di diminuire il numero dei patrizi o cose simili, venga all' istante accusato di lesa maestà, condannato a morte, confiscati i beni e che resti ad eterna memoria del suo delitto qualche pubblico ricordo della sua condanna. Quanto alle altre leggi basterà che nessuna possa essere abrogata e nessuna istituita se il consiglio dei sindaci e susseguentemente i tre quarti o i quattro quinti dell' assemblea suprema, non l' abbiano approvata.

§ 26. — Il diritto di convocar l'Assemblea e di proporre le decisioni da prendere appartiene ai sindaci, i quali avranno inoltre il primo posto in essa, benchè senza diritto di suffragio. Prima di prender posto essi presteranno giuramento in nome dell'Assemblea e della salute pubblica, di far ogni sforzo per conservare le leggi dello Stato ed il benessere generale. Ciò fatto, il segretario dei sindaci proporrà la serie delle questioni da trattare.

§ 27. — Molto importante è che i patrizi abbiano ugual potere sia nelle decisioni dell'Assemblea sia nella scelta dei funzionari, così che il disbrigo degli affari si faccia con prontezza. Qui molto lodevole è il costume di Venezia. Quando si tratta di eleggere i pubblici funzionari si estraggono a sorte i nomi di un certo numero dei membri dell'Assemblea incaricati di designare gli eletti. Così a misura che si fa la designazione ogni patrizio espone il suo parere, e approva o no la scelta del funzionario proposto; e questo per mezzo di pallottole, affinchè non si sappia per chi ciascuno ha votato. E ciò facendo non si hà di mira solo l' uguaglianza tra i patrizi e il rapido disbrigo degli affari, ma anche una cosa necessaria nelle Assemblee, che ciascuno cioè possa votare a suo piacimento, senza incorrere in odî e risentimenti.

§ 28. — Lo stesso procedimento di votazione segreta si praticherà nel Consiglio dei sindaci e nell' altre

Assemblee. Il diritto di convocar il Consiglio dei sindaci spetta al loro presidente il quale con dieci altri o più, dà ogni giorno udienza, per i reclami dei cittadini contro i funzionari, per le denunzie secrete, per assicurarsi, se occorre, della persona degli accusatori e infine per convocare l'Assemblea prima del tempo stabilito, quando uno dei sindaci mostri il pericolo che potrebbe essere nel differire tale convocazione. Il presidente e quelli che ogni giorno si riuniscon con lui devon esser eletti dall'Assemblea suprema. Questi sono scelti nel consiglio dei sindaci e devon esser nominati non a vita, ma per sei mesi, senza facoltà di rielezione, se non dopo un intervallo di tre o quattro anni. A loro spettano, come dicemmo, i beni confiscati e le ammende pecuniarie, almeno in parte. Più avanti termineremo la trattazione dell'organizzazione del Sindacato.

§ 29. — Subordinata all'Assemblea suprema, ce ne sarà un'altra che chiameremo Senato. Suo ufficio è di dirigere gli affari pubblici, come promulgare le leggi regolari in conformità d'essi, le fortificazioni delle città, fissare e ripartire imposte, rispondere agli ambasciatori e stabilire dove inviarne; chè il diritto di scegliere gli ambasciatori spetta all'Assemblea suprema. Così a questa spetterà di stabilire in maniera definitiva le misure che cambiano in qualche modo la situazione dello Stato, come la pace e la guerra. Le decisioni del Senato in questo campo, non avran forza di legge, se non dopo la conferma dell'Assemblea. Per la stessa ragione propenderei ad affidare a questa, meglio che al Senato, il diritto di stabilir nuove imposte.

§ 30. — Per determinare il numero dei senatori va considerato anzitutto, che tutti i patrizi abbiano uguale speranza d'entrar nell'ordine senatoriale e che i senatori, finito il tempo della loro carica, possan esser rieletti a breve scadenza affinchè gli affari dello Stato sian sempre in mani abili ed esperte.

Infine che il Senato comprenda cittadini illustri per virtù e saggezza. Per ottener tutte queste condizioni,

bisognerà stabilir per legge: I che nessuno possa esser senatore se non all'età di cinquanta anni. II che il Senato si componga d'un dodicesimo del numero dei patrizi, cioè di quattrocento membri eletti per un anno. III che scaduto questo termine, i senatori possan esser rieletti dopo un biennio d'intervallo. Così si avrà sempre un dodicesimo di patrizi nell'ordine senatoriale e con intervalli assai corti. Ora se a questo numero si aggiunge quello dei sindaci, il totale non sarà molto al di sotto del numero dei patrizi che hanno cinquanta anni. Per conseguenza ciascun patrizio avrà una grande probabilità d'entrar nel Senato o nel consiglio dei sindaci, il che non impedirà che gli stessi patrizi possano continuare, dopo i brevi intervalli, le loro funzioni senatoriali, di guisa che il Senato non mancherà mai (per ciò che dicemmo all'artic. 2 di questo capit.) d'aver uomini superiori per saggezza ed abilità. E siccome questa organizzazione, non potrà distruggersi, senza il risentimento di un gran numero di patrizi, non occorre per garantirne la conservazione altra precauzione di questa; che ciascun patrizio, raggiunto il limite d'età richiesto, ne dia prova ai sindaci e che questi l'iscrivano tra gli eleggibili a senatore e ne faccian la proclamazione nell'Assemblea, affinchè possa occupare il suo posto di dignità accanto ai senatori.

§ 31. — Gli emolumenti dei senatori dovranno esser così regolati, ch'essi abbian più interesse alla pace che alla guerra. Si accorderà loro una cinquantesima o centesima parte di tutte le merci importate od esportate. Così non c'è dubbio che saranno partigiani della pace nè cercheranno di portar in lungo la guerra. Ogni senatore o ogni patrizio che tale sia stato, sarà escluso dalle cariche militari; parimente non si potrà scegliere un generale o un pretore (che del resto, come dicemmo, si eleggon solo in tempo di guerra) tra quelli che hanno il padre o l'avolo senatore o che tal carica abbia occupato da meno di due anni. Or non c'è dubbio che i patrizi che son fuori del Senato non si facciano energici sostenitori di questa legge, ed i senatori avranno

così più interesse alla pace che alla guerra e non la consiglieranno perciò che nei casi di suprema necessità. Si può obiettare che concedendo ai sindaci e ai senatori grossi emolumenti si rende ai sudditi il governo aristocratico più gravoso della monarchia. Io rispondo che questo governo è in ogni modo franco dalle spese che in una monarchia porta con sè l'esistenza di una corte; spese che non son fatte per nulla affatto in vista della pace. In secondo luogo la pace non è comprata mai a caro prezzo, e infine i vantaggi che la monarchia conferisce ad un solo individuo, o a un ristretto numero di individui, son qui spartiti a più gran numero di cittadini. Considerate inoltre che mentre il re ed i suoi ministri non son soggetti mai in comune con i sudditi agli oneri dello Stato, nel nostro governo i patrizi, che sono i più ricchi, portano anzi il più grave peso. Inoltre gli oneri nella monarchia non tanto derivano dalle spese pubbliche quanto da quelle private, mentre il carico imposto ai cittadini per la pace e per la libertà, si sopporta con pazienza in vista di così grandi finalità. Quale nazione ha imposte più gravi dell'Olanda? Eppure, nonchè esserne spossata, le sue risorse son restate così grandi che è oggetto d'invidia per tutti gli Stati. Quando adunque nella monarchia gli oneri son imposti in vista del benessere e della pace, i cittadini non si sentono oppressi; sono le spese private che spossano i sudditi. Aggiungasi inoltre che i re hanno maggiori occasioni in guerra che in pace, di mostrare le loro qualità, e che quelli che voglion dominare fan di tutto per aver sudditi poveri, senza dire di tanti altri inconvenienti notati molto saggiamente dallo scrittore belga V. H. con considerazioni che tralascio perchè non attinenti al mio argomento che è unicamente di descrivere il miglior regime in ciascuna specie di governo.

§ 32. — Dovrà esserci nell'Assemblea suprema qualcuno dei sindaci (senza tuttavia diritto di suffragio) incaricato di provvedere al mantenimento delle leggi riguardanti l'Assemblea medesima, e di convocarla

ogni qualvolta ci sia da proporle qualche questione da parte del Senato.

Chè, come dicemmo, appartiene ai sindaci il diritto di convocazione dell'Assemblea. Prima di ràccogliere i suffragi il presidente del Senato esporrà lo stato degli affari e il parere del Senato, coi rispettivi motivi, sulla proposta in questione; poi, secondo l'ordine consueto, si raccoglieranno i voti.

§ 33. — Il Senato, come tutte le grandi Assemblee, non deve adunarsi ogni giorno, ma in èpoche determinate. Ma siccome anche nell'intervallo delle sessioni gli affari dello Stato devon avere il loro corso, bisognerà eleggere un certo numero di senatori che nel frattempo sostituiscano, e cui ufficio sarà di convocare, quando occorra, il Senato stesso; d'eseguire ciò che esso ha decretato, di legger le lettere inviategli e infine di discutere le questioni che al Senato stesso si proporranno. Ed ora, affinchè tutto questo, cioè l'ordine delle operazioni di questo corpo, vengano meglio comprese ne descriverò con la più grande cura tutto lo svolgimento amministrativo.

§ 34. — I senatori, eletti per un anno, saranno divisi in quattro o sei ordini, di cui il primo avrà il primo posto in Senato, per i primi due o tre mesi. Trascorsi questi, il secondo ordine prenderà il posto del primo e così di seguito in modo che ogni ordine abbia, a suo turno, il posto d'onore. Inoltre bisognerà eleggere un presidente e un vicepresidente per ogni ordine il quale a suo turno presiederà al Senato. Si eleggerà poi nel primo ordine, o per suffragio o a sorte, un certo numero di membri che nell'assenza del Senato faranno le sue veci insieme col loro presidente, per tutto il tempo che questo ordine occupa il posto d'onore in Senato. Scaduto il termine si eleggerà ugual numero nel secondo ordine perchè sostituisca il primo nelle veci senatoriali, e così per gli altri ordini. L'elezioni di questi membri che chiameremo *Consoli* non importa che sia fatta dall'Assemblea suprema; basta che siano scelti dal Senato o dai *Sindaci* presenti.

§ 35. — Il loro numero non posso determinarlo con precisione; basta che siano così numerosi che sia impossibile corromperli. Poichè, nonostante che da soli niente decidano in riguardo alla cosa pubblica, è certo che posson portare in lungo le deliberazioni del Senato, e, ciò ch'è peggio, ingannarlo, proponendogli questioni insignificanti o passando sotto silenzio affari di grande importanza.

Aggiungasi inoltre che, se scarso è il loro numero, l'assenza di due o tre soltanto potrebbe bastare a ritardare gli affari dello Stato. Siccome questo consiglio è istituito solo per il fatto che le grandi Assemblee non possono ogni giorno occuparsi dei pubblici affari, bisognerà trovare un mezzo di rimediare alla difficoltà dell'esiguità del numero, mediante la rapidità del tempo. Ed ecco che se si eleggono circa trenta membri per due o tre mesi soltanto, avremo un numero d'individui troppo grande per poter esser corrotto in così breve tempo.

§ 36. — Ho detto che ufficio di questi consoli è di convocare il Senato quando qualcuno di essi, anche in minoranza, lo creda necessario, e di proporre al Senato le decisioni da prendere, di scioglierlo, e di dare esecuzione ai decreti riguardanti gl'interessi pubblici. Ora, molto brevemente esporrò con qual ordine si dovrà far ciò. I consoli delibereranno sulle questioni da proporre al Senato e su quelle che bisognerà decidere. Se si troveranno d'accordo, convocheranno il Senato ed esposta la questione con il loro parere, senza attender altro, raccoglieranno i voti. Se vi sarà diversità di opinioni si comunicherà al Senato il parere della maggioranza dei consoli; se il Senato non l'approva e si sollevano contrasti e incertezze, i consoli esporranno il parere che ha avuto meno voti e via via tutte le altre proposte. Che se nessuna di queste sarà approvata dalla maggioranza del Senato, si rinvierà la discussione all'altro giorno, affinchè i consoli intanto guardino di trovare una proposta che soddisfi alla maggioranza. Nel caso che non ci riescano, ogni se-

natore esporrà il suo parere e se anche questo non otterrà la maggioranza, si metterà a votazione ogni proposta, tenendo conto non solo dei voti di approvazione, ma anche di quelli di disapprovazione e di incertezza. E allora se la proposta avrà più voti di approvazione che di disapprovazione, sarà approvata; respinta nel caso contrario. Che se per un caso, ogni proposta avrà più voti sfavorevoli che favorevoli, il Consiglio dei Sindaci allora si unirà per votare col Senato e non si terrà più conto, altro che dei voti favorevoli o no. Lo stesso procedimento si praticherà per gli affari del Senato proposti all'Assemblea suprema. Questo è quanto avevo da dire riguardo al Senato.

§ 37. — Per l'organizzazione giudiziaria le basi non posson esser quelle stesse della monarchia che esponemmo all'artic. 27 e segg. del cap. VI. Poichè non è nello spirito del governo aristocratico di non tenere alcun conto della razza e delle famiglie. So che alcuni politici, siccome può darsi che i giudici eletti esclusivamente tra i patrizi cerchino per paura dei successori di non offendere i patrizi medesimi e forse non osino punirli quanto sarebbe giusto, mentre tutto faranno contro il popolo, propongono, come a Genova, di scegliere i giudici non tra i patrizi ma tra gli stranieri. Ma ciò per me, che ragiono in una maniera astratta e generale, è assurdo. Che cosa sono infatti i giudici se non gl'interpreti delle leggi? Io credo che i genovesi in questa cosa abbiano avuto riguardo piuttosto all'inclinazione del loro popolo che alla natura del loro governo. Per noi che consideriamo la questione in generale, si tratta solo di trovare la forma di organizzazione giudiziaria più conveniente al governo aristocratico.

§ 38. — I giudici, senza determinarne il numero in particolare, devono, come nella monarchia, esser numerosi, affinchè sia difficile ad un cittadino di poterli corrompere. Chè il loro ufficio è di vegliare a che nessuno faccia torto altrui, di dirimere le dissenzioni tra i cittadini, di punire i colpevoli anche se sindaci, pa-

trizi o senatori, in quanto ch'essi han violato le leggi che obbligano indistintamente tutti i cittadini. I dissensi che posson nascere tra le varie città dell'impero, son di competenza dell'Assemblea suprema.

§ 39. — La durata delle funzioni di giudice è la stessa, qualunque sia la forma di governo. E così occorre che ogni anno una parte dei giudici scada di carica. Infine, benchè non sia necessario che i giudici appartengano tutti a famiglie differenti, non sarà permesso a due parenti di partecipare ad una stessa sessione in tribunale. La stessa misura si prenderà per tutte le altre Assemblee eccettuata l'Assemblea Suprema, dove basterà che si provveda per legge, che nessuno possa nelle elezioni designare un parente e dargli il suo voto, se questi è già stato designato da altri. Questo basta per un'Assemblea così numerosa ed alla quale non vien concesso nessun emolumento particolare. Così, il non escludere per legge i parenti dei patrizi dall'Assemblea suprema, non reca nessun danno allo Stato; anzi una tal legge sarebbe evidentemente assurda. Infatti essa non potrebbe essere stabilita dai patrizi senza che essi cedessero in certo qual modo una parte del loro diritto; la rivendicazione del quale da allora in poi non apparterrebbe più a loro ma al popolo, il che è direttamente contrario ai principî stabiliti negli artic. 5-6 del pres. cap. Così la legge che stabilisce il rapporto tra il numero dei patrizi e il popolo è fatta sopra tutto per il mantenimento del diritto e della potenza dei patrizi; chè se divenissero troppo pochi non potrebbero più dominare la moltitudine.

§ 40. — I giudici saranno eletti dall'Assemblea suprema, o di tra i patrizi, tra quelli cioè (per l'artic. 17 del preced. cap.) che fanno le leggi; le loro sentenze saranno ratificate quando saranno riconosciute regolari ed imparziali dai sindaci.

§ 41. — I loro emolumenti saranno quelli stabiliti all'art. 29 del cap. VI, riceveranno cioè per ogni sentenza in materia civile, dalla parte condannata, una somma proporzionata all'importanza della causa.

In materia criminale però la cosa deve esser diversa; i beni confiscati e le ammende saranno a loro attribuite a questa condizione però che non sia loro permesso di estorcere confessioni da chicchessia, mediante la tortura. Così ci sarà sufficiente garanzia perchè i giudici non siano iniqui verso i plebei e, per paura, troppo indulgenti verso i patrizi.

Ma la paura in pratica, sarà temperata dall'avarizia larvata sotto lo specioso nome di Giustizia, e d'altra parte essendo i giudici molto numerosi e votando secretamente, nessun condannato avrà motivo di prendersela con un giudice in particolare. Si aggiunga inoltre che il rispetto ai sindaci impedirà loro di pronunziare una sentenza ingiusta; senza dire che in sì grande numero di giudici si troverà sempre qualcuno amante dell'equità. Infine i plebei avran sempre una garanzia nell'appello ai sindaci consentito dalla legge.

Certo è infatti che i sindaci incorreranno nell'ira dei patrizi e saranno invece graditi al popolo di cui cercheranno di mantenersi il favore. All'occasione perciò non mancheranno di revocare condanne, di fare inchieste e di punire i cattivi giudici, poichè niente c'è che commova di più il cuore della moltitudine.

§ 42. — I proconsoli da mandare nelle città o nelle provincie saranno scelti tra i senatori; a loro spetta infatti di provvedere alle fortificazioni, all'erario, all'esercito. Ma siccome ai proconsoli delle città lontane sarebbe impossibile di intervenire alle sedute del Senato, non bisognerà scegliere tra i senatori altro che i proconsoli destinati alle città della patria. Quelli dei paesi più lontani si sceglieranno tra i patrizi che non abbiano un'età maggiore di quella dei senatori. La questione frattanto è di sapere se queste misure basteranno a garantire la pace dello Stato, nel caso in cui le città intorno alla capitale sian prive del diritto di suffragio.

Per conto mio credo di no; a meno che queste città non sian così misere ed impotenti che si possano apertamente disprezzare; il che è assai difficile. Penso perciò, che sarà necessario che le città circonvicine entrino a parte del diritto dello Stato. Si prenderanno quindi in ciascuna venti o trenta cittadini da iscrivere nel numero dei patrizi. Tra essi se ne eleggeranno ogni anno tre o quattro o cinque a far parte del Senato insieme con un sindaco eletto a vita, e questi saranno i proconsoli della loro città.

§ 43. — Resta inoltre inteso che i giudici del tribunale di ciascuna città, vengano eletti tra i patrizi di quella stessa città. Ma è inutile insister più a lungo su particolari che non han nulla a che fare con le condizioni fondamentali del governo di cui trattiamo.

§ 44. — I segretari di ciascun Consiglio e gli altri funzionari ad esso relativi, saranno eletti tra il popolo, dato che essi non hanno diritto al voto. Tuttavia può accadere che questi impiegati, avendo acquistato per pratica una grande esperienza degli affari, facciano sentire più di quanto occorre il loro parere, sì da divenire i veri padroni dello Stato. Questo è l'abuso che ha fatto la rovina degli Olandesi. Si comprende infatti come la preponderanza dei funzionari ecciti la gelosia dei grandi. Del resto si comprende anche come un Senato la cui saggezza ha la sua sorgente anzichè nei suoi membri, nella astuzia dei funzionari sia un corpo inerte; in modo che la condizione di un tal governo non è molto migliore di quella di una monarchia diretta da un piccolo numero di consiglieri del re. Vedansi a questo riguardo gli articoli 5, 6, 7 del cap. VI. Ora, come rimediare a questo male? Ciò dipende dalla buona o cattiva istituzione del governo. In effetto la libertà dello Stato quando non posa su solide basi, non può esser conservata senza grandi pericoli. Ma cosa fanno i patrizi per schivarli? Scelgono tra il popolo mi-

nistri avidi di gloria e poi alla prima disavventura li abbandonano come vittime espiatorie a placare le ire dei nemici della libertà. Al contrario là dove solidi sono i fondamenti della libertà, i patrizi stessi pongono la loro gloria nel proteggerli e nel far dipendere la condotta degli affari unicamente dalla saggezza delle Assemblee costituzionali. Per questo nel determinare le basi del governo aristocratico, ci siamo attaccati a questa duplice condizione: che il popolo cioè sia escluso dalle Assemblee e che non abbia diritto di suffragio (cfr. i §§ 3-4 del pres. cap.) di guisa che il potere sovrano dello Stato appartenga esclusivamente ai patrizi; l'autorità ai Sindaci ed al Senato, ed il diritto di convocazione del Senato ai Consoli eletti nel seno del Senato stesso. Che se poi il segretario del Senato e degli altri Consigli non sarà eletto che per quattro o cinque anni al più e se si ponga al suo fianco un secondo segretario a condividere il lavoro e se si eleggeranno non uno ma più segretari per le varie specie di affari, si avrà una barriera contro l'influenza degli impiegati.

§ 45. — Anche i tribuni dell'erario si eleggeranno dal popolo e dovranno rendere i conti al Senato non solo, ma anche ai *Sindaci*.

§ 46. — Per quel che riguarda la religione ne abbiamo discusso assai ampiamente nel *Trattato teologico politico*. Tuttavia abbiamo tralasciato qualche punto che in quell'opera non trovava posto. Uno, per esempio, è che tutti i patrizi debbano appartenere alla stessa religione, a quella religione cioè eminente semplice e *cattolica* di cui nel Trattato abbiamo posto i principî. Bisogna infatti evitare che i patrizi non siano divisi in sètte in modo che ognuno abbia i suoi protetti e che, schiavi della superstizione, cerchino di togliere ai sudditi il diritto di dire ciò che pensano. Un altro punto importante è che, pur lasciando ad ognuno il diritto di manifestare le proprie opinioni, bisogna

impedire le grandi comunioni religiose. Che i dissidenti erigano templi a loro piacimento, ma che questi sian piccoli e lontani gli uni dagli altri. Al contrario grandi e suntuose siano le chiese addette alla religione nazionale, i soli patrizi partecipino alle cerimonie essenziali del culto, ad essi soli spetti il diritto di consacrare i matrimoni; essi soli insomma siano i sacerdoti del tempio, gli interpreti ed i difensori de la religione dello Stato. Per ciò che riguarda la predicazione, il tesoro della Chiesa e la sua amministrazione, il Senato sceglierà nel popolo un certo numero di vicari i quali poi ad esso faranno il rendiconto di tutto.

§ 47. — Tali le condizioni fondamentali del governo aristocratico. A queste nondimeno qualche altra ne va aggiunta, che pur non avendo uguale importanza, merita seria considerazione. I patrizi avranno un distintivo di riconoscimento, ed un titolo particolare per il saluto; il popolo dovrà cedergli il passo. Se un patrizio verrà a perdere i suoi beni, gli saranno restituiti dall'erario pubblico, purchè egli provi che la sua rovina è dipesa da un accidente che egli non ha potuto evitare. Se al contrario la prodigalità, il fasto, il giuoco, le cortigiane avranno dilapidato le sue rendite, egli sarà degradato e dichiarato indegno dell'onore di patrizio e di ogni carica. Poichè chi non sa regger se stesso, ed amministrare i propri affari privati, a più forte ragione sarà incapace di amministrare quelli pubblici.

§ 48. — Quelli che per legge devon prestar giuramento, saranno più vincolati contro lo spergiuro, se vien loro prescritto di giurare per la salvezza della patria, la libertà ed il Consiglio supremo, che se giurano per il nome di Dio. In quest'ultimo caso infatti uno impegna la propria salute spirituale di cui ciascuno è giudice; invece giurare per la patria e la libertà, vuol dire impegnare il bene di tutti; bene di cui nessuno in particolare è giudice e per

conseguenza essere spergiuro vorrebbe dire dichiararsi nemico della patria.

§ 49. — Le accademie, fondate a spese dello Stato, hanno generalmente per iscopo più di comprimere che di coltivare gl' ingegni. Ma in uno Stato libero le scienze e le arti dovranno esser meglio coltivate, permettendo a ogni cittadino d' insegnare pubblicamente a suo rischio e pericolo. Ma questa e simili altre questioni le riservo ad altra occasione, volendo trattare in questo capitolo solo delle questioni generali che si riferiscono al governo aristocratico.

Capitolo IX

Dell' Aristocrazia (seguito)

§ 1. — Fin qui abbiamo parlato di un governo impersonato in una sola città che è la capitale dello Stato. Tratteremo ora di una aristocrazia divisa tra più città; forma che io trovo preferibile alle precedenti. Ma per vedere la differenza tra queste due forme e la superiorità dell' una sull' altra, dobbiamo riprendere uno per uno i principî fondamentali della prima e scartare, sostituendovene altri, quelli che sono incompatibili con la seconda forma.

§ 2. — Le città che partecipano ai diritti dello Stato dovranno esser costituite e fortificate in maniera che ciascuna di esse non solo non possa mantenersi senza le altre, ma che non possa nemmeno separarsene senza grave danno per l' intero Stato. Con questo mezzo tutte le città resteranno unite. Le città poi che non sono in grado nè di mantenersi da sè, nè d' ispirar timore alle altre, queste non appartengono a se stesse e dipenderanno dalla giurisdizione altrui.

§ 3. — Le altre prescrizioni degl' art. 9-10 del cap. preced. riguardanti l' età, la condizione, la

scelta, il numero dei patrizi, siccome son desunte dalla natura del governo aristocratico in generale, non c'è nessuna ragione di cambiarle. Diversamente è per il Consiglio supremo. Poichè se qualcuna delle città dello Stato fosse sempre la sede delle riunioni del Consiglio, verrebbe ad essere effettivamente la capitale. Occorrerà perciò o determinare la sede a turno, oppure scegliere una città che non partecipi ai diritti dello Stato e che sia come proprietà delle altre. Certo che questi rimedi facili a prescrivere son difficili invece a mettersi in pratica, non potendo migliaia di cittadini essere obbligati a trasferirsi fuori delle loro città, ora qui ora là.

§ 4. — Per fondare un'organizzazione di Assemblee in questa speciale forma di aristocrazia, che emani dalla sua stessa natura, bisogna considerare che ogni città debba avere un diritto superiore a quello del singolo individuo; di tanto quanto essa è più potente di quello (cfr. l'art. 4 del cap. II). Per conseguenza dovrà avere nel suo interno e nei limiti della sua giurisdizione tanto diritto quanto è quello che potrà far valere. Secondariamente tutte le città insieme dovranno formare non solo una confederazione ma una associazione reciproca, un solo governo, in guisa tuttavia che ciascuna di esse abbia nello Stato tanto maggior diritto quanto maggiore è la sua potenza. I cittadini posson sì a buon diritto esser considerati tutti come eguali, perchè il potere di ciascuno di essi paragonato a quello dello Stato è insignificante, ma lo stesso non è delle singole città, la cui potenza costituisce una buona parte della potenza dello Stato stesso; e tanto più grande quanto maggiore è la sua importanza. Per questo le città non posson esser considerate come uguali; il loro diritto, come la loro potenza, deve esser misurato dalla loro grandezza. Quanto ai mezzi di tenerle unite e far di esse un solo Stato, ne indicherò due principali: il Senato e la magistratura.

Ed ora dimostrerò anche come questi legami, mentre serviranno a tenerle unite, non impediranno l'autonomia di ciascuna.

§ 5. — In ogni città i patrizi avranno la sovrana autorità e, adunati in Consiglio, avranno il potere di fortificare la città, di proporre e abrogare le leggi, di prendere insomma tutte quelle misure che crederanno necessarie alla conservazione e all'incremento della città. Così per gli affari comuni dello Stato ci sarà un Senato costituito come quello di cui parlammo al capitolo precedente. L'unica differenza tra questo e quello, sarà che a quest'ultimo spetterà il diritto di decidere le controversie tra le varie città. Poichè in questa costituzione dove nessuna città è la capitale tale diritto non può esser esercitato, come nella precedente, dal Consiglio supremo (cfr. § 38 del cap. precedente).

§ 6. — Del resto qui non si convocherà il Grande Consiglio, a meno che non si tratti di qualche riforma generale della costituzione o di altro affare in cui i soli senatori non si sentano competenti; così i patrizi di tutte le città rarissimamente si troveranno riuniti insieme. Principale compito del Consiglio supremo è, come abbiamo detto al § 17 del preced. cap. di stabilire e abrogare le leggi e di nominare i funzionari publici. Però le leggi, cioè il diritto comune dello Stato non devon esser mutate quando è da poco che sono state stabilite. Cionondimeno se il tempo o le circostanze esigono l'istituzione di qualche nuovo diritto o qualche modificazione di leggi già fatte, il Senato potrà prenderne l'iniziativa. Accordatisi i suoi membri, il Senato manderà inviati speciali a far conoscere le sue decisioni ai patrizi di ciascuna città; se la maggioranza delle città le approverà, saranno ratificate, annullate nel caso contrario.

Le stesse norme vigeranno per la scelta dei generali, degli ambasciatori e pei decreti di dichia-

razione di guerra o di pace. Per l'elezione degli altri funzionari, siccome ogni città deve far uso del suo diritto quanto più è possibile in rapporto alla sua grandezza e alla sua potenza (cfr. art. 4 di questo cap.), ecco l'ordine che necessariamente si dovrà seguire. I senatori saranno eletti dai patrizi di ciascuna città; cioè questi eleggeranno tra i loro colleghi un numero di patrizi nel rapporto da 1 a 12 e li divideranno in tre ordini. Così ogni ordine di senatori in ciascuna città avrà un numero maggiore o minore secondo la sua importanza. I presidenti e vicepresidenti poi il cui numero è inferiore a quello delle varie città, saranno tirati a sorte dal Senato, di tra i consoli eletti. Le stesse norme per l'elezione dei giudici supremi dello Stato. Così ogni città, sia nella magistratura che nel Senato, avrà un diritto tanto maggiore quanto più grande è la sua potenza.

§ 7. — Anche i capi delle coorti ed i tribuni dell'esercito saranno scelti dai patrizi. Poichè se è giusto che ogni città debba contribuire alla difesa comune con un numero determinato di soldati, parimente giusto è che essa possa eleggere di tra i patrizi, i tribuni, gli ufficiali, gli alfieri che occorrono per quel contingente di truppe che fornisce allo Stato.

§ 8. — Nessuna contribuzione deve essere imposta ai sudditi dal Senato. Alle spese da esso votate per l'esecuzione degli affari pubblici, non i sudditi, ma le varie città in proporzione della loro grandezza, dovranno sopperire coi fondi che i patrizi avranno tratto dalle contribuzioni dei loro concittadini.

§ 9. — Sebbene tutte le città di questo Stato non siano marittime ed i senatori non sian presi dalle città marittime, tuttavia si posson loro accordare quegli emolumenti di cui parlammo al § 31 del cap. preced. E così le altre prescrizioni riguardanti il Senato e la magistratura posson ugualmente ap-

plicarsi a questa particolar forma di aristocrazia. Nella quale, si è visto, non è necessario stabilire il tempo e il luogo delle sedute del Consiglio Supremo, basta determinarlo volta per volta in qualche paese o città che non abbia diritto di suffragio. Ed ora ritorno a trattare delle città in particolare.

§ 10. — Le norme del Consiglio supremo di una città, nell'elezione dei funzionari della città stessa e dello Stato, e nelle decisioni degli affari, saranno quelle prescritte ai §§ 27-36 del preced. cap. Uguali infatti sono le situazioni. Parimente il Consiglio dei sindaci dovrà esser subordinato alla grande Assemblea, come mostrammo al cap. preced., e uguali a quelle già indicate saranno le sue funzioni e gli emolumenti.

§ 11. — I Consoli delle varie città dovranno essere eletti dai patrizi della città stessa, della quale essi costituiscono come una specie di Senato. Quanto al loro numero, poco importa il determinarlo; dal momento che gli affari che più interessano alla città son trattati dal suo Consiglio supremo, e quelli che riguardano l'intero Stato, dal Senato. Cionondimeno se i consoli saranno poco numerosi, la votazione dovrà essere scoperta e non come nelle grandi Assemblee, a scrutinio segreto.

§ 12. — Inoltre in ciascuna città i giudici saranno eletti dal suo Consiglio supremo; ma sarà permesso di appellarsi al tribunale supremo dello Stato, eccetto quando gli accusati siano manifestamente convinti di reità.

§ 13. — Resta ora a parlare delle città non autonome. Se esse son situate in una provincia o in una parte qualsiasi dello Stato, e i loro abitanti hanno la stessa lingua e la stessa nazionalità, devon necessariamente esser considerate come parti delle città vicine autonome e dipendere dalla loro amministrazione. Ecco i fondamenti di questa forma di governo, che è migliore per me di quella aristocrazia che s'impersona in una sola città. I patrizi di

ciascuna città infatti cercheranno di conservare e di accrescere il loro diritto sia nel Senato che nella città. Perciò, avranno a cuore di accaparrarsi il popolo e di far sentire quindi la loro azione nello Stato, più mediante benemerenze che mediante il terrore. Nè sono di danno i dissensi e le dispute tra città e città, poichè infine non provengono che dall'emulazione e dalla preoccupazione di ciascuna per i propri interessi. Poichè se è vero che Sagunto cade mentre i Romani stanno a discutere, è vero anche che la libertà ed il benessere vanno in rovina quando un piccolo numero di individui decide solo in base alle proprie passioni.

Lo spirito umano è in genere incapace di penetrar di primo colpo nel fondo delle cose ed è la discussione che molte volte lo rende più acuto e penetrante. Così discutendo avviene che spesso appaiano soluzioni che riscuotono l'approvazione generale e a cui nessuno prima aveva pensato.

§ 14. — Questa aristocrazia condivisa tra più città è preferibile all'altra forma di governo aristocratico per più ragioni. Prima di tutto è facile in essa guardarsi da un'improvvisa aggressione contro il Consiglio supremo, non essendo determinato nè l'epoca nè il luogo delle sedute. Inoltre i cittadini più potenti son meno temibili, poichè essendo la libertà beneficio di più città, non basta per chi aspiri al dominio d'impadronirsi di una sola città, per poter signoreggiare anche le altre. Infine la libertà in questa costituzione è comune a un maggior numero d'individui; poichè quando una città ha la supremazia, non ci si preoccupa del bene delle altre se non in quanto questo può esser utile a quella che è la capitale.

Capitolo X (fine)

§ 1. — Dopo aver esposte e dimostrate le condizioni fondamentali delle due forme di governo

aristocratico, resta a vedere se possano dissolversi o trasformarsi per qualche causa di cui esse siano responsabili.

La prima tra le cause di dissolvimento per un governo siffatto è quella che l'acutissimo Fiorentino (Machiavelli) ha già indicato: ogni giorno aggiungersi ai principati (come al corpo umano) qualche elemento che alla fine richiede un trattamento curativo.[1] Perciò è necessario, Egli dice, che si produca ogni tanto qualche avvenimento che riporti lo Stato ai principî sui quali è stato fondato. Che se ciò non accade a tempo, crescono i difetti del governo a tal punto che non posson più cessare se non insieme allo Stato stesso. Gli avvenimenti poi che posson salvare lo Stato, talvolta si producon per caso, tal'altra per opera delle leggi o la preveggenza e la volontà di qualche individuo di merito particolare. Ecco delle riflessioni di cui non possiamo disconoscere l'importanza, poichè dovunque non si sarà provveduto all'inconveniente così giustamente messo in rilievo, se lo Stato si mantiene, sarà non per propria forza, ma per solo accidente di fortuna. Al contrario se si cercheranno rimedi al male, se lo Stato andrà in rovina sarà non per propria colpa, ma solamente per inevitabile destino.

Il primo rimedio è di elegger ogni cinque anni un dittatore supremo per due mesi o tre con potere di esaminare e di giudicar gli atti dei senatori e di ogni funzionario, di decider in modo definitivo e di ricondurre così lo Stato ai suoi principî. Ma chiunque cerca di evitare gli inconvenienti di un governo deve ricorrere a rimedi che siano consoni alla natura, alle leggi, all'organizzazione di quel governo stesso, altrimenti si va da Cariddi a Scilla. Certo è vero che tutti i cittadini

---

[1] Cfr. N. Machiavelli. *Discorsi sovra la prima deca di Tito Livio*, III, 1.

devon esser rattenuti mediante la paura della pena dal commettere delitti per il proprio vantaggio, ma è vero altresì d'altra parte che se una tal paura è comune ai buoni e ai malvagi cittadini, lo Stato può correre ugualmente grave pericolo. Ora il potere dittatoriale, assoluto com'è, non può non incutere uguale timore indistintamente a tutti i cittadini, specialmente se sarà stabilito ad epoche fisse. Perciò ciascuno, spinto anche dall'ambizione brigherà in ogni modo per ottenere questa carica; e siccome è certo che in tempo di pace più è apprezzata la ricchezza che la virtù, i più munificenti più facilmente otterranno tale onore.

Ecco, senza dubbio, perchè i romani non eleggevan dittatori a epoche fisse, ma solamente sotto la pressione di qualche inaspettata necessità. Nondimeno il rumore dell'elezione di un dittatore, per ricordare le parole di Cicerone, dispiaceva alla buona gente.[1] In effetto essendo il potere dittatoriale potere da re, è impossibile che una repubblica prenda così una forma monarchica, sia pure per breve tempo, senza correr grave pericolo. Aggiungasi inoltre che non essendo determinato il tempo per la nomina, verrà trascurato l'intervallo tra un dittatore e un altro, di guisa che la condizione del dittatorato, benchè fondamentale, per la sua incerta prescrizione cadrà facilmente in disuso. A meno che adunque il dittatorato non sia perpetuo e stabile, è evidente che tal potenza concentrata in un solo individuo è incompatibile con la natura del governo aristocratico.

§ 2. — Non c'è dubbio però (per l'art. 3 del cap. VI) che se l'autorità dittatoriale potesse, senza alterare la forma di governo, avere un carattere di permanenza ed incuter terrore solo ai malvagi, i difetti dello Stato non potrebbero ingrandire a tal punto da non essere estirpati o almeno

---

[1] *Ad Quint. fratr.* III, 8-4.

diminuiti. Ed è stato appunto per assommare tutte queste condizioni, che noi abbiamo subordinato il Consiglio dei sindaci al Consiglio supremo, affinchè il potere dittatoriale sia perpetuamente nelle mani non di una *persona naturale*, ma di una *persona civile*, i cui membri per il loro numero non possano dividersi il comando[1] o macchinare qualche attentato di comune accordo. Ed in vista del medesimo scopo abbiamo escluso i sindaci dalle cariche dello Stato, ed abbiamo prescritto un'età in cui si preferisce le cose presenti e sicure alle cose nuove e pericolose. Di modo che essi, mentre non son di pericolo allo Stato, son invece, per quanto si può essere, di terrore ai malvagi, avendo essi tanto meno autorità per commetter delitti, quanto più ne hanno per reprimerli. Poichè, oltre al poter rimediare al male fin dall'inizio (dato che il Consiglio dei sindaci è perpetuo) questi son tanto numerosi da avere il coraggio d'accusare e condannare anche un potente, senza aver a preoccuparsi dell'ira sua, dato anche che i suffragi son segreti e la sentenza è pronunziata in nome dell'intero Consiglio.

§ 3. — Mi si potrà dire che anche a Roma i tribuni del popolo erano permanenti. Vero; nondimeno non furon capaci ad abbatter la potenza di uno Scipione, per esempio; inoltre erano obbligati a portare i loro consigli dinanzi al Senato che spesso si burlava di essi, facendo gradire al popolo appunto quegli che meno ispirava timore ai senatori stessi. Aggiungasi inoltre che la potenza dei tribuni era sostenuta contro i patrizi, dal favore popolare, di modo che i tribuni avevan piuttosto l'aria di suscitare una sedizione che di convocare un'Assemblea, ogni qual volta facevan appello al popolo nel fòro. Inconvenienti tutti che non esistono invece nello Stato che abbiamo descritto nei capitoli precedenti.

---

[1] Cfr. art. 1-2 preced. cap.

§ 4. — Del resto il potere dei sindaci si limita semplicemente a conservare la forma di governo, a reprimer cioè ogni infrazione delle leggi. Non potrà perciò impedire il progresso di ciò su cui le leggi non hanno alcuna azione, di quei vizi per esempio, in cui troppo facilmente gli uomini cadono e che spesso producono la rovina di uno Stato. Effettivamente quando regna la pace, gli uomini si spogliano di ogni timore e a grado a grado insensibilmente diventano da barbari e feroci, umani e civili e quindi pigri e molli, di guisa che ciascuno allora cerca di superar gli altri non in virtù ma in fasto ed in mollezza.

Arrivan così a disdegnare i costumi nazionali a imitare gli stranieri a prepararsi insomma alla schiavitù.

§ 5. — Per evitar questi mali molti legislatori han tentato di stabilire delle leggi *sumptuarie* ma invano. Poichè diventa anzi un vanto ridersi di quelle leggi che si posson violare senza ledere i diritti di alcuno in particolare; leggi le quali han per effetto più di eccitare i desideri e le passioni che di reprimerle. Poichè ricerchiamo sempre ciò che è proibito e non desideriamo se non ciò che ci è rifiutato.[1] Non mancan mai degli oziosi i quali san eluder benissimo le leggi contro quelle cose che è impossibile proibire in maniera assoluta (festini, giuochi, ornamenti etc.) e in cui il male è in un eccesso che non è misurabile se non dalle condizioni di ciascuno e che non può esser quindi determinato da una legge generale.

§ 6. — Concludo perciò che tutti questi vizi di cui abbiamo fatto cenno debbano esser repressi non in una maniera diretta, ma per vie laterali, mediante cioè principî di governo tali che la maggioranza dei cittadini, anche se non riesce a vivere secondo le regole della saggezza (il che è impos-

[1] Cfr. Ovidio. *Amores*, III, 4-17.

sibile), si lasci condurre almeno da quelle passioni che più sono utili allo Stato. Così si può ingegnarsi a ispirare nei ricchi, se non l'economia, almeno un certo amore al danaro. Non c'è dubbio infatti che se l'amore al danaro, sentimento universale ed eterno, viene anche eccitato da un certo desiderio di gloria, la maggior parte dei cittadini non cerchi d'accrescere onestamente la sua fortuna per fuggire insieme da una condizione disagiata ed arrivare agli onori. Orbene questi principî, se osserviamo bene, li vediamo contenuti nelle condizioni fondamentali dei due governi aristocratici che abbiamo delineato nei precedenti capitoli. Poichè in ciascuno di essi il numero dei governanti è abbastanza grande perchè un gran numero dei più ricchi cittadini possa avere accesso alla direzione dello Stato ed agli onori.

§ 7. — E se inoltre (come abbiamo detto al § 47 del cap. VII) si stabilisce come principio che i patrizi che devono più di quello che possan pagare, sian cacciati dall'ordine del patriziato e quelli al contrario che avran perduto i loro beni per un rovescio di fortuna, siano restituiti nelle primitive condizioni, non c'è dubbio che ognuno cercherà, per quanto potrà, di tener di conto dei propri beni. E se ci sarà inoltre una legge che imporrà un distintivo d'onore per i patrizi, nessuno d'essi sicuramente correrà dietro a mode ed usi stranieri. Vedasi perciò i §§ 25 e 47 del cap. VIII. Sarebbe possibile ancora escogitare per ogni governo altre leggi conformi alla natura dei luoghi e all'indole delle nazioni, ma quello che più importa è di procurare d'impegnare i cittadini a fare il loro dovere più per spontaneo impulso che per la costrizione delle leggi.

§ 8. — Certo un governo che non ha altra mira che di reggere gli uomini mediante il timore, riuscirà più a reprimere i loro vizi che a stimolarli alla virtù. Bisogna governare in modo che i sudditi non

s'accorgano di esser guidati, ma che si credan liberi e non abbiano altre regole di condotta che l'amore della libertà, il desiderio di accrescere la loro fortuna e di arrivare agli onori.

Quanto poi ai trionfi, statue e gli altri incoraggiamenti alla virtù, si può dire che siano piuttosto segni di servaggio che di libertà. Certo, convengo son per gli uomini stimoli molto efficaci; ma può avvenire che se in principio queste ricompense si decretano agli uomini di grande merito, poi si diano ad uomini vili gonfiati dalla loro fortuna con grande indignazione degli onesti cittadini. Senza dire che quelli che posson vantare i trionfi dei loro padri possono facilmente credersi offesi quando non si vedono preferiti agli altri. Infine, per tacer del resto, è certo che l'uguaglianza senza la quale nemmeno la libertà può sussistere, viene lesa dal momento che lo Stato conferisce onori straordinari agli illustri cittadini.

§ 9. — Ed ora vediamo se governi di questa specie possono dissolversi per qualche vizio che loro sia imputabile. Certo se è possibile che uno Stato duri eternamente, sarà necessariamente quello le leggi del quale, una volta stabilite, saranno sempre rispettate. Le leggi son l'anima di uno Stato; conservar le leggi è conservare lo Stato medesimo. Ma le leggi non regneranno da padrone se non in quanto saranno difese dalla ragione e dalle passioni degli uomini. Senza di questo, se esse avranno appoggio per esempio solo nella ragione, saranno senza efficacia e facilmente violabili. Ma poichè abbiamo mostrato che le leggi fondamentali dei due governi aristocratici son conformi alla ragione e alle passioni comuni agli uomini, possiamo affermare, che se ci sono Stati che eternamente si possan conservare, sono quei due. Essi se mai cadranno non per causa imputabile alla loro organizzazione, ma sì soltanto per inevitabile necessità.

§ 10. — Ma mi si potrà obiettare che anche le leggi precedentemente stabilite, benchè conformi alla ragione e alle passioni umane, posson nondimeno un giorno perder ogni efficacia. E questo perchè non c'è passione che non possa talvolta esser dominata da un'altra passione più forte e contraria. Così il desiderio delle cose altrui può prevalere sulla paura della morte; ed uomini atterriti e messi in fuga dalla vista del nemico, non potendo esser arrestati da nessun'altra paura più grande, posson precipitarsi nei fiumi o nelle fiamme per sfuggire appunto al ferro nemico. Ecco perchè in uno Stato per quanto ben ordinato, e perfette che siano le leggi, nelle crisi estreme quando tutti son presi come da una specie di timor panico, si vedon prender concordemente decisioni ispirate allo spavento del momento, senza preoccuparsi nè dell'avvenire nè delle leggi, e rivolgere tutti gli sguardi verso un uomo insigne, liberarlo da ogni costrizione di legge, prolungargli il comando e (quel che è più pericoloso) confidargli l'intero Stato. Questa certamente fu la causa della rovina dell'impero romano. Ma per rispondere a questa obiezione io osservo prima di tutto che in una repubblica bene organizzata, un così fatto terrore non può nascere se non per legittimo motivo, perciò il terrore e la confusione che ne deriva non può attribuirsi a cause che la prudenza umana potesse evitare. Secondariamente in una repubblica quale ho sopra descritta è impossibile (per gli art. 9-25 del cap. VIII) a qualsiasi cittadino di acquistar sugli altri tal predominio da attirare su di sè l'attenzione di tutti. Egli avrà più di un emulo e perciò, benchè la paura possa portar confusione nella repubblica, nessuno potrà, violando le leggi e la costituzione, affidare ad alcuno assoluto comando militare senza che sorgano recriminazioni degli altri pretendenti; recriminazioni e lotta che non potrà finire che con un ricorso alle leggi e con il rista-

bilimento dell'ordine regolare dello Stato. Posso perciò affermare in maniera assoluta che il governo aristocratico, in ambedue le sue forme, è duraturo, eterno, e che non può esser disgregato e trasformato per cause che provengano dall'interna sua costituzione.

Capitolo XI

Della Democrazia

§ 1. — Ed ora veniamo alla terza forma di governo assoluto: la democrazia. Ciò che la distingue essenzialmente dal governo aristocratico, è che in quest'ultimo la sola volontà del Consiglio Supremo e la libera elezione, crea i patrizi; nessuno possiede per eredità nè il diritto di suffragio nè il diritto di occupare le cariche pubbliche; il contrario avviene nel governo di cui ci accingiamo a parlare. Qui tutti i parenti dei cittadini, tutti quelli che son nati sul suolo dello Stato, o che han benemerenze verso la repubblica, o che infine hanno avuto il diritto di cittadinanza, per qualsiasi motivo ammesso dalla legge, hanno il diritto di suffragio e ogni altro diritto civile, che non si può loro negare se non per causa di qualche delitto o infamia commessa.

§ 2. — Certo c'è una legge la quale stabilisce che solo gli anziani che han raggiunto una determinata età, o i soli primogeniti o solo quelli che pagano allo Stato un determinato contributo abbiano il diritto di suffragio nel Consiglio Supremo; tuttavia, benchè possa accadere, per questa ragione, che il Consiglio Supremo sia composto di un minor numero di cittadini che nel governo aristocratico, questa costituzione si può dire democratica nel senso che i cittadini che devon governar lo Stato, non sono scelti, come i più degni, dal Consiglio Supremo stesso, ma designati dalla legge. E benchè

per questa ragione, il governo democratico in cui governano non i migliori ma quelli che la sorte ha fatto ricchi o i primogeniti, sembri inferiore all'aristocrazia, se noi consideriamo la pratica e la natura degli uomini, la cosa viene ad essere la stessa. Poichè i patrizi reputeranno sempre come i migliori o i ricchi o i congiunti a loro per legami di sangue o di amicizia. Certo se i patrizi si scegliessero i loro colleghi spassionatamente, solo in vista del bene pubblico, nessun governo potrebbe stare alla pari con l'aristocrazia. Ma in pratica le cose avvengono diversamente, specie nelle oligarchie ove la volontà dei patrizi è, per mancanza di rivali, emancipata da qualsiasi legge. Onde avviene che ciò che più preme ai patrizi è appunto di escluder dal Consiglio i cittadini più degni, per sceglier quelli che hanno la loro stessa volontà. Ecco perchè ivi peggio vanno le cose, dipendendo l'elezione dei patrizi dalla volontà assolutamente libera di qualche individuo, da una volontà cioè non vincolata da nessuna legge. Ma ritorno al mio argomento.

§ 3. — Da quel che è stato detto nel paragrafo precedente, possiamo evidentemente concepire più forme di governo democratico. Mio scopo non è di occuparmi di ciascuno di essi, ma soltanto di quelli in cui *tutti* i cittadini che non sono soggetti ad altre leggi fuorchè a quelle della patria, e che per il resto sono liberi e che vivono conforme agli statuti, hanno il diritto di suffragio e d'occupare tutte le cariche dello Stato. Ho detto espressamente: *quelli che non obbediscono ad altre leggi fuorchè a quelle della patria*, per escludere gli stranieri che dipendono da altri governi. Ed ho aggiunto: *che son liberi per il resto* per escluder le donne e gli schiavi che dipendono dai mariti o dai padroni, come i fanciulli ed i pupilli per tutto il tempo della loro dipendenza dai loro parenti o tutori. Infine: *che vivono in conformità delle leggi* per escludere quelli che per qualche delitto son caduti nell'infamia e nel disonore.

§ 4. — Ma qualcuno forse mi domanderà: è per legge di natura o per umana istituzione che le donne son poste sotto il dominio e la reggenza degli uomini? Poichè se è umana istituzione non c'è ragione per escluder le donne dal governo. Ma se consultiamo l'esperienza vediamo che l'esclusione delle donne è una conseguenza della loro debolezza. In effetto in nessun luogo si è visto regnare gli uomini e le donne insieme ma al contrario le donne governate dagli uomini, il che stabilisce l'armonia tra i due sessi. Le amazzoni regnarono, secondo la tradizione, sugli uomini, ma non permettevano a loro di dimorare nel loro paese; chè allevavan solo le femmine ed uccidevano i maschi. Ora se per natura le donne fossero uguali agli uomini, sì da rivaleggiar con loro per grandezza d'animo e per intelligenza (cosa che costituisce la potenza dell'uomo e perciò il suo diritto) certamente tra tante nazioni differenti se ne dovrebber trovare dove i due sessi insieme governano o dove gli uomini son governati dalle donne. Ma siccome ciò non si verifica in nessun luogo si può, senza restrizioni, affermare che la natura non ha dato alle donne diritto uguale agli uomini e che anzi son obbligate a cederlo loro. Perciò non può esser che i due sessi governino insieme e ancor meno che gli uomini sian governati dalle donne. Ma consideriamo inoltre le passioni umane: non è vero che spesso gli uomini non amano le donne che per un desiderio sensuale e non stimano la loro saggezza e la loro intelligenza se non in quanto sono belle? Aggiungasi che gli uomini non posson tollerare che la donna da essi amata accordi ad altri le più piccole compiacenze e tante altre considerazioni simili le quali facilmente dimostrano l'assurdità, per la pace e la concordia, di un governo misto d'uomini e di donne. Ma basta su questo argomento...

Il resto manca

27467

INDICE

Prefazione del traduttore . . . . . pag. 5

Trattato politico in cui si mostra come dev'essere costituita una società sia monarchica che aristocratica, perchè non degeneri in tirannia e rimanga inviolata la libertà e la pace dei cittadini 29

Capitolo I. 29
Capitolo II. 32
Capitolo III. 41
Capitolo IV. 49
Capitolo V. 53
Capitolo VI. 55
Capitolo VII. 67
Capitolo VIII. 85
Capitolo IX. Dell'Aristocrazia (seguito) 109
Capitolo X. (fine) 114
Capitolo XI. Della Democrazia 122